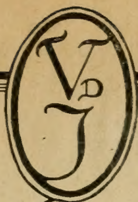

3 1761 08117958 2



Jeschurun

Monatsschrift

für

Lehre und Leben im Judentum

Herausgeber: Dr. J. Wohlgemuth

Achter Jahrgang

1921


LIBRARY
JUL - 6 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

Inhaltsverzeichnis des achten Bandes.

Jeschurun

8. Jahrgang | שבט־אדר ראשון 5681 Januar—Februar 1921 | Heft 1/2

Die Aufklärung.

Wir sind wieder einmal mitten in einem Zeitalter der Aufklärung. Nur dass, wie alles in unserer Zeit epigonenhaft ist, auch hier mehr von Ungeklärtheit gesprochen werden müsste, von einem wirbelnden Durcheinander aller möglichen Gedankengänge und Empfindungsströmungen, die auf den Menschen der Jetztzeit einstürmen und ihm Ziel und Weg mehr verdunkeln als erhellen.

Uns interessiert hier naturgemäss nur die jüdische Seele, soweit sie zum Experimentierobjekt für die Versuche einer wild gewordenen Kulturpolitik gemacht wird, die zum Spielball für die Jongleure der Moderne geworden. Und nicht so sehr die des westeuropäischen Juden, dessen Entwicklung zumeist abgeschlossen und der, je nach dem Milieu, in das er hineingeboren, eine gewisse Marschroute vorgezeichnet findet, ob er nach rechts oder nach links sich wenden soll, wie die des Ostjuden, für den jetzt die Schranken fallen, die ihn vor den Einflüssen der „Allgemeinbildung" bewahrten.

Wir möchten ein paar Richtlinien zeichnen, wie der Gefahr, die hier durch das Eindringen der modernen Gedankenwelt in völlig unvorbereitete Gemüter droht, auf einem wenn auch beschränkten Arbeitsgebiet begegnet werden könnte. Nicht als ob wir der Meinung wären, dass diejenigen, die sich mit der ganzen Gier lang unterdrückter Leidenschaft in den wilden Strom werfen, um ihren brennenden Durst zu stillen, nun mit Seilen der Liebe, mit gütlichem Zureden sanft geleitet werden könnten. Oder als ob wir uns einredeten, irgend einen Einfluss auf die, in ihrem

Taumel die Weltbeglücker zu spielen, jedem Einspruch unzugänglichen Autoren, Uebersetzer und Verleger zu üben. Presse und Schriftsteller wollen ja zumeist die Glieder des jüdischen Volkes und vor allem jene „Zurückgebliebenen“ in den Wirbel hineinreissen, damit sie „schwimmen lernen“. Wieviele dabei ertrinken, was kümmert es sie. Und sie werden gestützt von den Grüppchen und Gruppen, von all den Führern, die noch nie einen Finger gerührt, um diesem Treiben Einhalt zu gebieten, wenn es nur mit der Marke „national“ versehen war. Doch für die thoratreuen Organisationen wirkt hier ein Arbeitsfeld, das noch den Vorteil bietet, dass es sich hier nicht um Gegensätze in politisch-religiösen Fragen handelt und daher ohne Weiteres gemeinsam bebaut werden könnte.

Wir denken hier nicht an die Richtlinien für eine Reform und eine Ausgestaltung des niederen und höheren Schulunterrichts. Was hier geschehen kann, ist wohl bereits in die Hand genommen. Dass es noch nicht genügende Früchte trägt, liegt vor allem an dem Mangel geeigneter Lehrkräfte, ein Mangel, dem voraussichtlich, wenn wie bisher sich immer mehr thoratreue Akademiker dem höheren Lehrfach widmen, und wenn die in unserem Geiste geplanten und bereits errichteten Lehrerseminare für den Osten ihre Hörer entlassen können, allmählich abgeholfen werden wird. Wir haben hier nur die Beeinflussung der bildungsfähigen und Bildung suchenden der Schule bereits entwachsenen Generation im Auge, die schon im Erwerb steht und aus Zeitungen, Wochen- und Monatsschriften, aus Brochüren und gelegentlicher Lektüre von Büchern sich auf den Stand neuzeitlich leidlich gebildeter Menschen zu bringen sucht. Hier könnte ein Mehr geschehen mit den Mitteln, die bereits vorhanden sind, um der „Aufklärung“, die doch nicht abzuweisen ist, die rechten erzieherischen Wege zu weisen. Soweit die deutsche Sprache sich nicht als das rechte Organ der Verbreitung mehr erweist, wären die beiden jetzt für den Osten und Amerika noch oder neu herrschenden Sprachen: das Jüdisch-Deutsch und das Hebräische heranzuziehen.

Wegweiser aber mag uns das viel gelästerte, aber wenig gekannte und darum auch in seiner Bedeutung nicht recht ge-

würdigte Zeitalter der Aufklärung sein, das im achtzehnten Jahrhundert und um die Wende des neunzehnten die Kultur der Menschheit um ein recht Beträchtliches gefördert hat und seine Vollendung und Krönung in der klassischen Periode der deutschen Literatur fand. Wegweiser freilich nur in dem Sinne als es uns die gerade Linie zu zeigen vermag, die die Entwicklung durchlaufen hat und wir die mannigfachen Seiten- und Irrwege, die abseits und manchmal rückwärts führten, zu vermeiden suchen. Es war ja der Fehler der Haskalahbewegung, dass sie alle Irrungen und Wirrungen jener bald unliebsam nüchternen, bald stürmisch ungebärdigen Periode mitmachte, freilich nicht zuletzt aus dem Grunde, weil sie nicht nur in ihren Anfängen noch in und nicht über jener Bewegung stand. Und vor allem: die Haskalah mit Ausnahme eines Bruchteils ihrer Vertreter wollte dem Volke die Bildung aufdrängen, während es sich für uns darum handelt, denen, die aus eigener Initiative zu den Quellen der Bildung zu gelangen suchen, einen allmählichen Uebergang zu vermitteln.

Die erfreulichste Entwickelung für die Aufklärungsperiode zeigt die englische Literatur des achtzehnten Jahrhunderts. Sie hat am Ende nicht eine solche Ausdehnung gewonnen, wie die französische und deutsche, ist aber auch von ihren Stürmen und Abwegen verschont geblieben. Das ist nicht nur in dem Charakter des englischen Volkes begründet, das konservativ gesonnen und allem Abrupten abhold ist. Jenes achtzehnte Jahrhundert ist zugleich das für die äussere und innere Politik Englands bedeutsamste. Nach aussen wurden in den Kämpfen mit Holland und Frankreich die Grundlagen zur späteren Weltherrschaft gelegt und im Inneren durch „die glorreiche Revolution“ und durch die glückliche Kombination von Wahl- und Erbkönigtum, die Berufung Wilhelms von Oranien und Georgs des Ersten von Hannover der Konstitutionalismus begründet, der in England jene wahre bürgerliche Freiheit schuf, die das Recht des Individuums und die Achtung vor dem Gesetze in einer Weise verankerte, wie sie noch jetzt das unerreichte Ideal anderer Völker ist. Und vor allem: die meisten der für

die geistige Umwälzung entscheidenden Autoren stehen an hervorragender Stellung in der Arbeit für den Staat. Ein Mann wie Defoe, der Verfasser des Robinson Crusoe, ist die Hauptstütze Wilhelm von Oraniens, der Urheber der Vereinigung Englands und Schottlands, der Schöpfer der englischen Banken, der Begründer der Hagel- und Feuerversicherungen, der Sparkassen usw.

So nahm auch die Aufklärung, die Loslösung von dem altgewohnten Lebensideal, von den überlieferten Ideen einen normalen und im Grossen und Ganzen segensreichen Verlauf. Den ungeheueren Einfluss, den Bayle's Wörterbuch auf eine ganze Reihe von Menschengeschlechtern übte, und der in Frankreich zu der meist destruktiven Wirksamkeit der Encyklopädisten führte, die dann im krassen Materialismus endeten, entspricht in England der Einfluss der Philosophie Locke's. Man hat ihn mit Recht den Newton der Philosophie genannt: wie mit Newton erst das kopernikanische Weltensystem, die heliocentrische Weltanschauung für alle Zeit zum Siege geführt wurde, so mit Locke's Kampf gegen die angeborenen Ideen die völlig neue Einstellung der Erkenntnistheorie und anderer philosophischer Disziplinen. Sie lieferte freilich dem Freidenkertum, dem Deismus, dem Freimaurertum, die alle in England ihren Ursprung haben, die Waffen. Wie Locke von der Naturwissenschaft ausging, so ergab das neuerwachte Interesse für die Naturwissenschaft eine Nachprüfung der überlieferten Dogmen und im Verfolg ein inneres weiteres Abrücken von allem positiven Gehalt der positiven Religion. Der Wunderglaube wurde angegriffen, die natürliche Religion proklamiert mit ihren wenigen Voraussetzungen: Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit, die Entstehung der Religion in kindlicher und unhistorischer Weise auf Verabredung und Priesterbetrug zurückgeführt, die Grenzen zwischen den Religionen verrückt und die allgemeine Menschenliebe in Gesinnung und Betätigung proklamiert. Aber neben diesen im Sinne der positiven Religionen destruktiven Elementen gehen wichtige aufbauende einher. Neben Toland, dem Haupt und dem bedeutendsten Deisten, der zuletzt beim Pantheismus landet,

steht Milton mit seiner erhabenen Schöpfung des „Verlorenen Paradieses", neben Mandeville, dem Verfasser der Bienenfabel, die wie in einer Nuss alles zusammendrängt, was von der Notwendigkeit der Laster, der Armut und der Not für den Bestand der Welt zu sagen ist, Shaftesbury, der grosse Optimist, der Verherrlicher der Einheit der Wahren, Guten und Schönen, der Künder des klassischen Ideals, neben Swift, dem grossen Satiriker, dem Höhner aller Institutionen der bürgerlichen Welt Defoe, der das Hohelied geschrieben von dem Menschen mit dem unverlierbaren Gottvertrauen, der auf sich selbst gestellt aus dem Nichts sich ein Paradies schafft, neben und nach den mannigfachen Formen der Entartung des Lustspiels und des Romans: die moralischen Wochenschriften Addisons und Steeles und die sittenreinen und sittenfördernden von inniger Frömmigkeit erfüllten Romane Addisons, Goldsmiths und Richardsons. nach der nüchternen Verstandesdichtung Popes die Nachtgedanken Youngs. Bei fast allen aber im Mittelpunkt die Religion. wo sie die alte Form bekämpfen, doch mit Herzblut sich mit ihr auseinandersetzend, wo sie für sie eintreten, mit Wärme und Feuer und glühender Inbrunst.

Aus den bereits erwähnten Gründen bietet die französische Aufklärungsperiode ein anderes Bild. Die völlig verrottenen Zustände unter dem Absolutismus Ludwigs XIV. und XV. und der Regentschaft liessen ein ganz anderes Geschlecht von Stürmern erstehen, die, wie sie die Grundlagen der politischen Verhältnisse und der sozialen Schichtungen mit gutem Grunde aufs heftigste befehdeten, auch die diese verteidigende oder duldende religiöse Weltanschauung zum Gegenstand erbitterter Angriffe machten. Aber das eine darf man auch hier nicht vergessen. Auch hier spielt die Religion eine für die Begriffe unserer Zeit ganz überragende Rolle. Um die beiden grössten hervorzuheben, so sind Voltaire und Rousseau, so paradox das gerade bei dem ersteren klingt, durch und durch religiöse Naturen. Man kennt zumeist Voltaire nur als den grossen Zerstörer, der mit der ätzenden Lauge seines Spottes die überlieferten Anschauungen zersetzt. Seine Leichtfertigkeit, Eitelkeit und Selbst-

sucht wird gegeisselt. Und auch in seinen ernsten Schriften hat er, da er nicht müde wird, fast in jedem Werk das Uebergewicht der Moral über den Glauben zu betonen, der positiven Religion Abbruch getan. Aber seine Bedeutung als Philosoph wird selten gewürdigt und weniger noch, wie glühend er für die Grundlagen des Deismus eingetreten, die doch schliesslich auch Grundlagen des Theismus sind: für die grossen Wahrheiten von dem Walten eines allmächtigen und allgütigen Gottes und der Unvergänglichkeit der Menschenseele. Und wenn er in „Candide“ jene schneidende Satire gegen den Optimismus schreibt mit dem stetig widerkehrenden Refrain: Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles, wo der von allen Schicksalsschlägen heimgesuchte Gute sich immer zuruft גם זו לטובה, so zittert hier die Erregung nach über das Lissaboner Erdbeben. Voltaire hat wie die Besten seiner Zeit Jahre gerungen um seinen Gott und dessen Weltordnung. Es gibt ja nichts, was den Abstand zwischen unserer als religiös ausgegebenen Zeit und jener oft als religionslos gekennzeichneten der Aufklärung besser charakterisiert als eine Vergleichung des Eindrucks, den seiner Zeit das Erdbeben von Lissabon mit dem, den in unserer jüngsten Vergangenheit das von Messina gemacht. Hier der plötzliche Untergang einer vierfachen Anzahl von Menschenleben als 1755 in Lissabon. Und damals eine Erschütterung im Menschengeschlecht, das sich Jahrzehnte nicht hindurch beruhigen konnte, und eine ganze Flut von Schriften über die Theodicee, die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit, brachte, ein Beweis, wie ernst man es mit dem religiösen Besitz nahm, bei uns s. Z. nach Messina kaum drei Wochen innerer Teilnahme und von religiöser Erregung und Erhebung keine Spur. Voltaire aber hat die Zweifel niedergekämpft und seine teleologischen Auseinandersetzungen, seine Darstellung von der wunderbaren Zweckmässigkeit in der Natur, die sich dabei doch frei hält von den Lächerlichkeiten der ihm vorausgehenden und folgenden Aufklärer besonders in Deutschland hat ihres Gleichen nicht, auch nicht bei den jüdischen Religionsphilosophen. „Wenn Gott nicht existierte, so müsste man ihn erfinden“, das ist das Witzwort, von dem er nicht lassen

kann. Aber wenn er in demselben Satze fortfährt: „aber die ganze Natur schreit es uns zu, dass Er existiert“, so ist das seine glühende Ueberzeugung, der kaum Einer so beredte Worte verliehen, wie eben Voltaire.

Die „Aufklärung“ schlägt in ihr Gegenteil um bei Rousseau. Der Kampf gegen die vernünftelnde Klügelei, gegen die Flachheit des rein Verstandesmässigen für das Recht der natürlichen Empfindung, das Recht des Herzens fand in ihm einen wirksamen Propheten. So unsympathisch sein Charakterbild uns aus seinen „Bekenntnissen“ entgegentritt, das sich noch hässlicher gestaltet durch die zeitgenössischen Berichte, sein Einfluss auf die Zeitgenossen ist kaum hoch genug zu schätzen. Was schadete es, wenn er in seinen Schriften „über die Künste und Wissenschaften“ „über die Ungleichheit zwischen den Menschen“, der Bildung übertreibend den Krieg erklärt, die Menschen in ihrer ursprünglichen Gleichheit mit den Tieren zusammenstellt und alle Unterschiede auf die gewaltsame Verkünstelung durch Gesellschaft und Staat zurückführt, so dass Voltaire spottend bemerkt: „noch niemals habe jemand so viel Geist aufgewandt um uns zu Bestien zu machen: man bekomme förmlich Lust, auf allen Vieren zu laufen (citiert bei Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts II. S. 421).“ Seine aufbauenden Gedanken in dem grossen Erziehungsroman „Emil“ und im „Gesellschaftsvertrag“ haben noch heute den Wert von Grundlehren über Erziehung, Staat und Gesellschaft. Mehr aber noch als der Denkinhalt hat die Glut, mit der Rousseau seine Lehren vortrug, eine ganze Generation hingerissen. Wieviel die französische Revolution, die Sturm- und Drangperiode in der deutschen Literatur, die Umwälzungen in der Erziehungslehre, nicht zum wenigsten Pestalozzi der hinreissenden Beredsamkeit Rousseaus verdanken, ist allzubekannt als dass es weiter ausgeführt zu werden brauchte.

Uns interessiert hier vor allem Rousseaus Stellung zur Religion. Sie ist sicher nicht eine solche, dass wir sie für den Offenbarungsgläubigen in Anspruch nehmen könnten. Im zweiten Teil des „Emil“ ist sogar recht viel an Argumenten gegen den

Offenbarungsglauben zusammengetragen. In Paris und Genf wurde das Buch als ketzerisch verbrannt. Und dennoch: mit welcher Energie kämpft Rousseau gegen den Materialismus eines Diderot und Condillac, eines Helvetius und Holbach für den Gott, der mit Seinem Willen das Weltall bewegt, für die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, wie tritt er den Zänkereien über den Widerstreit von Glauben und Denken bei den Philosophen und deistischen Theologen entgegen im Namen der Religiosität des Herzens. Mit den Worten: „Wenn es eine Feigheit ist zu dulden, dass von einem abwesenden Freund übel gesprochen werde, so ist es ein Verbrechen, wenn man duldet, dass von Gott übel gesprochen wird, der gegenwärtig ist" drohte er einmal eine Gesellschaft philosophischer Schöngeister, die sich in leichtfertigen Gotteslästerungen ergingen, zu verlassen (zitiert a. a. O. S. 431). Es sind nicht viele neue Gedanken, die er über Religion ausspricht, aber sie sind verinnerlicht und vertieft und mit glühendem Enthusiasmus vorgetragen. Und wie sie aus einem von Erregung über die neuen Empfindungen fiebernden Herzen kamen, so wirkten sie erschütternd und aufrüttelnd auf die Herzen der ganzen Kulturwelt.

Und endlich die deutsche Aufklärungsperiode. Gründlich, wie alles Deutsche, ist sie entsetzlich flach und platt in der ersten Hälfte ihrer Entwickelung, ohne die Beziehung zum Leben wie die englische, ohne die Grazie der Franzosen. In der Wissenschaft Christian Wolff und die Wolffianer, (denn Leibnitz kann man aus mannigfachen Gründen noch nicht zu ihr rechnen) in der Literatur die Gottsched und Bodmer, der Kreis der Bremer Beiträge, sie haben alle für uns nur literarhistorisches Interesse. Um so gewaltiger heben sich dann aber diejenigen heraus, die jene Aufklärungsperiode krönen und überwinden: Lessing und Herder, Kant, Schiller und Göthe. Was sie für die Menschheitskultur bedeuten, ist jedem Leser dieser Zeitschrift bekannt und bedarf hier keiner Darstellung.

Sie sind auch für die Religion die Schöpfer des Zeitalters der Humanität, eines Zeitalters, dem die harmonisch gebildete in sich geschlossene Persönlichkeit das Ideal war. Keine

innere Zerrissenheit, Abgeklärtheit des Denkens und Fühlens, Vereinigung klassisch antiker Bildung mit den Errungenschaften der Wissenschaft ihrer Zeit. Keiner von den genannten Grossen ist als Bekenner des schlichten Offenbarungsglaubens zu bezeichnen, nicht einmal Herder, der eben dadurch verbittert war, weil sein Amt ihn in Conflikt brachte mit seinem inneren Denken und Fühlen. Für Lessing genügt es an seinen „Wolfenbütteler Ungenannten“ an die „Erziehung des Menschengeschlechts“ und wenn man es genau nimmt an seinen „Nathan den Weisen“ zu erinnern, für Göthe an seinen Pantheismus, für Schiller an seine „Sendung Mosis“. Und endlich der g a n z e Kant stellt sich uns nicht so dar, wie er auf Grund seiner Lehre von den Postulaten von den Theologen gern als Stütze der positiven Religionen herangezogen wird. Wir sehen ganz ab von seiner Abneigung gegen die Religion des Judentums. Aber sein Kampf gegen jede Heteronomie des Sittengesetzes, seine Hypothesen über die Entstehung des Kosmos (bekannt unter dem Namen: die Kant-Laplace'sche Theorie) seine Schrift: „Was ist Aufklärung“, und vieles andere zeigen zur Genüge, dass er freilich durchaus nicht in der Methode, hier ist er ja eben der Alleszermalmer, aber nach dem Umfang seines Glaubens zu den Deisten zu stellen ist. — Und dennoch! In der tiefsten Wurzel berühren sich die klassischen Werke dieses Höhepunkts der Weltliteratur in der neueren Zeit mit den idealen Forderungen des Judentums. Das reine Menschentum, das sie fordern, ist die Grundlage, die der thoratreue Jude gelegt haben muss, um mit Erfolg dem Mehr zu genügen, das ihm das Gesetz der Thora auferlegt. Und es ist auch wiederum das Ziel, zu dem er vermittelst der Erfüllung eben dieses Gesetzes hinstrebt. Ohne die Einsicht in die Notwendigkeit einer von Wissen und Erkenntnis getragenen und erfüllten Religiösität bleibt das Gesetz eben Gesetz, angelernte Menschensatzung, die vor den schlimmsten Auswüchsen schützt, aber nicht das Erziehungswerk vollbringt, das die Thora an uns vollbringen will. Und das Höchste, das man von den vollendeten Juden rühmen darf, ist, dass die Erfüllung seiner Gottesgebote

ihn edel macht, hilfreich und gut, ihm Gunst gewinnt in den Augen Gottes und der Menschen.

* * *

Und die Anwendung?! Da muss noch einmal aufs energischste hervorgehoben werden, dass es sich für uns nicht darum handelt, Aufklärung zu b r i n g e n oder gar a u f z u d r ä n g e n, sondern dort, wo das unabweisbare Verlangen danach vorhanden ist, ihr entgegenzukommen und die Befriedigung des Bedürfnisses in die rechte Wege zu leiten. Und da erscheint es uns freilich nötig, nach einem erzieherischen Plane vorzugehen. Wie ist es jetzt? Da werden in das Volk die neuesten Theorien geschleudert, was in Naturwissenschaft, Seelenkunde, Literatur und Politik eben erst ausgeheckt und von den popularisierenden Schriftstellern selbst nicht einmal verdaut ist. Und dort, wo die Religiosität sozusagen gefördert werden soll, eine bald süssliche, bald mystische Romantik, die noch nicht einmal in der Seele der Autoren eine fest umrissene Gestalt gewonnen. Mit diesem Durcheinander werden die unvorbereiteten Gemüter beglückt. Was Wunder, dass sie eben so in sich zerrissen sind, wie die, die ihre Führer sein wollen und dass sie naturgemäss, da das Extreme immer noch die geschlossenste und am leichtesten einprägbare Form der Orientierung bietet, dem Radikalismus auf allen Gebieten sich unterwerfen.

Wir wissen wohl, dass man eine Entwicklung nicht künstlich zurückschrauben kann. Man kann nicht einmal die Schule, geschweige denn die dieser entwachsene Masse von den Einflussen absperren, die die literarischen und politischen Helden der neuesten Zeit auf sie üben und die durch alle Ritzen sickern würden, wollte man auch einen Damm gegen sie aufrichten. Aber wohl vermag man das Interesse durch andere Lektüre zu fesseln, es so durch gesunde Nahrung in einen bestimmten Ideenkreis zu bannen, dass dadurch die Neugier im eigentlichsten Sinne, die Gier nach dem Neuesten abgestumpft und die Gefahr paralysiert wird.

Dazu eignen sich nicht die Werke unserer neueren „National-literatur“. Denn mit Ausnahme verhältnismässig weniger jüdisch-deutscher und neuhebräischer Dichter, die wahrhaft schöpferisch

das jüdische Leben und den jüdischen Menschen gestaltet haben, hat sie nur Nachbeter und Nachempfinder der modernen europäischen Bildung in Kunst und Wissenschaft hervorgebracht mit all ihrer Problematik, all ihrer Unausgeglichenheit, die den Geführten mehr verwirrt als aufklärt, sein Inneres mehr hin und her zerrt als ihn zu einer geschlossenen Persönlichkeit erzieht. Unsere wahre Nationalliteratur mit ihren Klassikern und Geistern zweiten Grades hat freilich ihre Aufgabe in vollendeterer Weise erfüllt als je eine Nationalliteratur in der Geschichte der Völker. Wo wäre ein Volk, das in so einziger Weise das Produkt seiner Literatur ist, wie eben das jüdische? Es ist ja nicht so sehr ein Volk des Buches in dem Sinne, als ob es all sein Sinnen und Trachten darauf gelegt, Bücher zu schaffen; als vielmehr ein Volk, das nach seinen Büchern gelebt, sich gebildet und seine Prägung erfahren. Aber diese Nationalliteratur reicht in ihrer ausschliesslichen Wirksamkeit nur bis an den Zeitpunkt, wo das jüdische Volk noch sein eigenes, von fremden Eindrücken unbeeinflusstes Leben geführt. Heute gilt es, diese Wirkung dort, wo sie sich in ihrer ursprünglichen Stärke nicht mehr widerstandsfähig genug zeigt, mit anderen Mitteln zu stützen. Echtjüdische Auffassung und die Grundanschauungen jener von uns kurz skizzierten Periode auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, um so die Grundlagen der Bildung unserer Zeit, denn solche bieten in Wahrheit die besten Werke jener Schriftsteller und Dichter, für eine erhaltende Neugestaltung der nach Bildung strebenden Brüder zu nützen.

Auf einen gemeinsamen Nenner bringen? Ist das möglich!? Wir meinen, wohl ausserordentlich schwer aber nicht unmöglich. Es kommt nur darauf an, dass man von einem wurzelechten jüdischen Standpunkt an diese Literatur herantritt und das mit Sicherheit aufzuspuren weiss, was einander in der Grundanschauung und im Grundgefühl begegnet. Bei der Ausführung im Einzelnen wird man bei der Uebersetzung und Verbreitung freilich nicht auf Einleitungen verzichten können, die eben auf das Gemeinsame verweisen und den Blick des Lesers gleich von vornherein darauf einstellen. Ueberflüssig zu bemerken, dass diese Einleitungen nicht plump-banale Kritik und mittelmässige Apologetik enthalten dürfen

und so den Abstand zwischen dem modernen Vermittler und dem Dichter nur allzu deutlich aufzeigen. Wie man es nicht machen darf, das zeigen die rationalistischen Bearbeitungen, die manche Dichtungen zu vermeintlich religiös-pädagogischen Zwecken in der Aufklärungszeit in Deutschland gefunden. Die Dichtung spreche für sich, und wenn die Aufmerksamkeit auf das für uns Wesentliche gelenkt und Art und Wesen des Dichters aus der Zeitgeschichte heraus durch einige treffende Bemerkungen beleuchtet wird, so wird sie trotz einzelner Stellen, die nicht in unserem Sinne sind, religiös aufbauend wirken.

Nehmen wir den „Landprediger von Wakefield“ von Goldsmith. Achad Haam hat in einem Aufsatz, in dem er Uebersetzungen ins Hebräische charakterisiert, Spott und Entrüstung über die Wahl dieses Romans ausgeschüttet. Welche Kluft meint er zwischen dem jüdischen Empfinden und der Schilderung des Milieus in dieser englischen Dichtung, wo die Herren einmal die Damen auf den Schoss nehmen, weil nicht genügend viel Sitze da sind. (על פרשת דרכים III S. 11). Aber was verschlägt das gegenüber der Grundempfindung, die diese ganze Dichtung wie ein roter Faden durchzieht, dem unverlierbaren Gottvertrauen, dem בטחון in altjüdischen Sinne, wie es mit dieser Wärme in wenigen Werken der Weltliteratur uns entgegentritt. Nur dass Achad Haam kein Organ hat für diesen Zug in unserem Nationalcharakter. Rabb. Weinberg hat in seiner Charakterisierung Achad Haams (Jeschurun VII Heft 11 12 hebr. Teil) allzu scharf über den Mangel des religiösen Empfindens bei ihm geurteilt (vgl. dazu meinen Artikel Achad Haam etc. Jeschurun III, 11). Aber freilich, dass Achad Haam für die Ideen Spencers, denen er in seinen Abhandlungen so breiten Raum gewährt, mehr übrig hat als für die Lebensanschauung, die bei Goldsmith zur Geltung kommt, das bleibt wahr. Sicher, unsere Psalmen [illegible], R Bechai in seinen „Herzenspflichten“ haben Grösseres gesagt. Aber will man mit einem Roman die Gemüter fesseln, so ist das Fleisch von unserem Fleisch, Blut von unserem Blute, und wer diese Dichtung in sich aufnimmt, hat mehr für seine Frömmigkeit d. h. für sein wahres nationaljüdisches Empfinden gewonnen als aus Bänden Achad Haams. Ein echter und rechter

Ostjude, der mir nahe stand, der über die Schmach des jüdischen Volkes, über das גלות שכינה beim Beten vor Schmerz sich förmlich auflöste, hat jedenfalls diesen „Landprediger von Wakefield" zu seiner Lieblingslektüre erkoren und mich als Kind immer darauf verwiesen.

Und dann Defoe's Robinson Crusoe, dessen erste Uebersetzung ins Deutsche sich jetzt gerade zum 200. Male jährt. Ich weiss nicht, ob je eine Uebersetzung ins Jüdisch-Deutsche oder Hebräische erschienen, von einer nennenswerten Verbreitung kann sicher nicht die Rede sein. Rousseau sagt in seinem Emil: „Ein Buch ist es, das mein Emil zuerst lesen soll: es wird lange Zeit ganz allein seinen Bücherschatz bilden und wird jederzeit den vornehmsten Rang in ihm einnehmen. Es soll der Text sein, von dem unsere Unterhaltung über die menschlichen Erfindungen und Wissenschaften ausgehen wird; es soll der Prüfstein sein, an dem ich die Fortschritte in der Urteilskraft meines Zöglings erproben will; und so lange sein Geschmack einfach und natürlich bleibt, weiss ich, wird seine Lectüre ihm immer neues Vergnügen bereiten — Und was ist dies für ein wunderbares Buch? Ist es Aristoteles? Ist es Plinius? Ist es Buffon? Nein! Es ist Robinson Crusoe".

Hettner, der (Geschichte der englischen Literatur S. 301) diese Stelle aus dem „Emil" zitiert, um auf die grosse pädagogische Wichtigkeit des Robinson hinzuweisen, führt auch feinsinnig aus wie wir in dieser epischen Dichtung eine Art Philosophie der Geschichte haben, wir sehen, wie der Mensch aus seinem Naturzustande Schritt für Schritt zu Bildung und Civilisation kommt. Es ist ein Bild so gross und gewaltig, dass wir hier noch einmal die allmähliche Entwicklung des Menschengeschlechts klar überschauen. Und die Kunst der Darstellung ist unübertroffen: Eine einsame wüste Insel, darauf ein einsamer, armer verschlagener Mensch. Man sollte meinen, es sei kaum möglich, eine spannende Handlung, geschweige denn eine nur einigermassen befriedigende Bedeutung aus einem so dürftigen Stoffe herauszuspinnen. Und wie ist es Defoe gelungen, uns hier von Anfang bis zu Ende zu fesseln. Alles entspringt so natürlich und unmittelbar aus der jedesmaligen Lage und Gemütsstimmung des Helden, dass der denkende Mann den Robinson genau mi derselben Freude und Begeisterung liest, wie das einfältige Kind,

das noch nicht zwischen Erfindung und Wahrheit unterscheiden gelernt. So Hettner. Und wir fügen hinzu: Welch unschätzbares Hilfsmittel, um durch Phantasie und Gefühl auf das religiöse Innenleben zu wirken! Man braucht gar nicht diese Dinge zu unterstreichen, wie das bei den philanthropischen Pädagogen des 18. Jahrhunderts der Fall war. Bearbeitungen wie die von Campe, die auf die Moral besonderes Gewicht legen, verwischen nur die Poesie des Urbildes und wirken, weil man die Absicht merkt, verstimmend. Wie wächst im Urbild selbst vor unseren Augen die Gottesfurcht und das Gottvertrauen jenes rohen Matrosen aus Freude und Dank, wenn er einer Gefahr entronnen oder ihm unerwartet Hilfe gekommen. Warum, so fragen wir, ist dies Meisterwerk, eine der edelsten Blüten in den Schriften der Aufklärungsperiode, eine Dichtung, die reine Menschlichkeit mit tiefer Religiosität verbindet, von denen, die unter uns Bildung im Gewande der Kunst verbreitend ihr Volk wahrhaft fördern wollen, noch nicht ausgeschöpft? Vielleicht weil es eben so schlicht und einfach, nicht verstandesmässig überspitzt und verklügelt, nicht in den Gefühlen überhitzt und überspannt, wie die Moderne.

וישן מפני חדש תוציאו das gute Alte wird um des schlechten Neuen vernachlässigt. Gibt es ein amüsanteres und zugleich lehrreicheres Buch als Swift's Gulliver's Reisen, dem unerfahrenen Kinde Beschäftigung seiner Phantasie, dem abgeklärten Greis tiefe Lebensweisheit bietend? Und Shaftesbury's hinreissende Schilderung der Tugend? Ja selbst Mandeville's Bienenfabel, mit einer entsprechenden Einleitung versehen, vermag religiös fördernd zu wirken. Die Notwendigkeit des Uebels ist zwar sehr einseitig hervorgehoben, aber die hier in wenigen Blättern gegebene graziöse Darstellung trägt zu einer Milderung des Problems der Theodicee, das gerade den religiösen Menschen mehr als irgend ein anderes, quält, mehr bei als Leibniz' dickleibiges scholastisches Werk.

Und wie wäre es mit Locke? Ich weiss, Spinoza gilt als jüdischer Nationalheiliger. Aber so stolz wir darauf sein können dass die Geschichte der Philosophie neben Sokrates keine solche reine Persönlichkeit aufweist, die auf solch ethischer Höhe steht, wie Spinoza, so hat doch dessen philosophisches System mit dem

Judentum weniger zu tun als irgend ein anderes, wenn wir vom ausgesprochenen Materialismus absehen. Dass Spinoza's Philosophie eine der herrschenden, heute vielleicht die alles beherrschende ist, dem Monismus und der irreligiösen Naturphilosophie die Waffen gegen die positiven Religionen liefert, darf doch für uns am wenigsten ein Grund sein, sie für das Judentum in Anspruch zu nehmen. Befremdlich genug daher, dass in der hebräisch geschriebenen Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie von Bernfeld Spinoza einen so überragenden Raum einnimmt. Auch von Locke könnte man ja mit dem treffenden Worte Voltaire's über Bayle sagen: er selbst sei gläubig, aber er mache ungläubig. Sein Sensualismus ist geeignet eine Vorstufe für den Materialismus abzugeben. Aber eben nur geeignet, er führt nicht unbedingt dazu. Und eine verständige Einleitung, die auf das Unzureichende in seinem System zur letzten Lösung der Probleme hinwiese, kann diese Gefahr bannen. Vorausgesetzt, was sich allerdings nicht wird vermeiden lassen, dass man auch ernste philosophische Kost, den Bildungsbeflissenen wird bieten müssen.

Wir haben einige Engländer genannt. Bei Voltaire und Rousseau wird uns die Wahl schon schwerer fallen, soll der religiöse Gewinn nicht durch den Schaden, den sie bei Halbgebildeten machen können, und mit denen haben wir es ja immer zu tun, aufgehoben werden. Doch ich erinnere mich, dass vor einigen Jahren eine treffliche Anthologie aus Rousseau's Werken in einem mässigen Bande erschienen ist. In Anthologien steht die Auswahl frei und, ohne dass man durch Auslassungen die wahre Meinung des Autors entstellte, könnte all das Viele zusammengetragen werden, das nach unserer obigen Schilderung aus Voltaire und Rousseau für religiöse Erhebung und Vertiefung verwendbar ist. Dankbar wäre die Aufgabe in einer Einleitung zu einer solchen Anthologie aus Voltaire's Schriften, die auch eine kurze Skizze seines Lebens enthielte, nachzuweisen, wie die bewunderswerte Seite seines zwiespältigen Charakters, die in der Aufdeckung der Justizmorde, die an den Calas, Sirven, de la Barre und Montbailli vollbracht oder versucht wurden, zu Tage tritt und ihn als den unerschrockenen, unermüdlichen Vorkämpfer für das

vergewaltigte Recht und den Retter und Beschützer der Leidenden und Bedrückten zeigt, mit seinem unerschütterlichen Glauben an den Gott der Gerechtigkeit zusammenhängt. Und auch das dürfte dabei nicht vergessen werden, dass sein berühmtes Écrasez l'infâme sich gegen solche Ausschreitungen der Fanatismus richtet, wie wir sie am eigenen Leibe in Tisza-Eszlar, Xanten, Konitz und im Beilesprozess schaudernd erlebt.

Die religiösen Quellen aufzudecken, aus denen unsere deutsche klassische Literatur schöpft, würde den Rahmen dieses Aufsatzes weit überschreiten. Wir wollen hier ja nicht eine detaillierte Anweisung, sondern nur eine Anregung im Allgemeinen geben. Dass das Bildungsideal der Humanität mit dem des Judentums im innersten Grunde recht viel gemeinsames hat, trotz des äusserlich so völlig verschiedenen Gewandes, ist bekannt. S. R. Hirsch hat dieser Ueberzeugung in seiner schönen Rede: „Worte, gesprochen bei der Schillerfeier 1859“ (Ges. Sch. VI S. 308—321) warmen Ausdruck verliehen. Dass dabei wohl abgewogen werden muss, ist in unseren obigen kurzen Bemerkungen über die Philosophen und Dichter dieser Zeit gezeigt. Aber selbst von Göthe, dem grossen Heiden, der sicher, mit Heine zu reden, nicht Nazarener sondern Hellene ist, vermag echt jüdisch-religiöses Empfinden auszustrahlen, wenn man es versteht, die „Iphigenie“ oder „Hermann und Dorothea“ in ihrem innersten Kerne dem unverbildeten Geiste nahezubringen.

* * *

Wir geben uns keiner Täuschung darüber hin, dass diese Anregungen jetzt noch wenig Aussicht auf Erfüllung haben. Es fehlt in unseren Reihen und mehr noch in den Reihen des thoratreuen Ostens an den feinsinnigen Männern, die in gleicher Weise mit der Literatur der grossen Kulturvölker vertraut wie mit dem Jüdisch-Deutschen und Hebräischen, diese Wünsche verwirklichen könnten. Es fehlt in den massgebenden Kreisen an der Einsicht, das man dem bildungshungrigen Osten auf diesem Wege entgegenkommen müsse, der ebensoweit von den Bestrebungen der Haskala wie von den Versuchen sich fern hält einer Entwicklung, die sich mit Naturgewalt vollzieht, mit kleinen Palliativmitteln entgegen-

wirken zu wollen, wie sie die an sich sehr verdienstvolle Verbreitung der religiösen Schriften des deutschen thoratreuen Judentums darstellt. Dem Bildungsfähigen und nach Bildung strebenden Teil sagt er zu wenig. Sie sind ja auch gesättigt mit dem reichen Gut, das unsere grosse exegetische, religionsphilosophische und dichterische Literatur des Mittelalters bietet. Und vor allem fehlt es an einem Mäcen, wie es dem Stiebelschen Verlag vergönnt war. Dieser hätte bei seinem auf aussergewöhnliche Dimensionen eingestellten Unternehmen zu einer grossen Hilfe im Dienste unserer Wünsche werden können, wenn er nicht ganz ohne Rücksicht auf eine beherrschende Idee die Verbreitung der Weltliteratur im Allgemeinen sich zum Ziele gesetzt. Die Gerechtigkeit aber gebietet hervorzuheben, dass die Auswahl nicht etwa im Dienste jener früheren jungjüdischen literarischen Bewegung unseligen Andenkens steht, die schon Achad Haam gegeisselt, dass es zumeist wirklich Meisterwerke der Weltliteratur sind, die zur Uebersetzung ausgewählt. Man kann freilich sehr im Zweifel sein, ob z. B. Rousseau's „Bekenntnisse" und Scienkiewicz „Quo vadis" oder gar Kellermann's „Ingeborg" für eine jüdische Bibliothek sich eignen. Wie weitab stehen die beiden ersteren vom jüdischen Empfinden und wie wenig ist das letztere zu den ragenden Denkmälern der Weltliteratur zu zählen. Es scheint uns überhaupt, als ob viele Werke nur, weil sie der modernen Literatur angehören, in die Sammlung aufgenommen. Eine spätere Literaturgeschichte wird sie als ephemere Werke kennzeichnen.

Und doch geben wir die Hoffnung nicht auf, dass in den Reihen unserer thoratreuen Akademiker sich Männer finden werden, die der angegebenen Anregung folgen. Und wenn diese den Willen haben, dann werden sie auch den Weg sich bahnen, einen Weg, durch die Werke der Literatur von unvergänglichem Wert auf Kopf und Herz im Allgemeinen und im besonderen jüdischen Sinne zu wirken. Dieser Weg soll nicht, um es nun zum dritten Mal zu sagen, der der alten Haskala sein, sondern ein Heilmittel gegen die Verwirrung, die durch die wahllose und man darf auch im Sinne der allgemeinen Bildung sagen schlechte Methode alles, was dem Modegeschmack der Zeit entspricht, zu bringen, angerichtet

wird, ein Mittel, das noch vorhandene echte jüdische „Nationalgefühl“ der durch die heilige Literatur anerzogenen Gottesfurcht anstatt zu untergraben zu schützen und zu fördern. J. W.

Die Anwendung der Psychoanalyse auf die Erforschung religionswissenschaftlicher Probleme.

von Dr. Armin Blau, Hamburg.

Seitdem Universitätsprofessor Dr. Sigmund Freud in Verbindung mit Dr. J. Breuer in Wien 1895 ihr epochemachendes Werk: „Studien über Hysterie“ herausgegeben und damit den Grundstein zur Wissenschaft der Psychoanalyse gelegt haben, ist allmählich eine ganze Schule von Gelehrtenjüngern im In- und Auslande, in Europa und Amerika entstanden, die den Weg ihres Meisters Freud fortsetzend immer neue Gebiete der Mythologie, der Literatur, Kunst, Psychologie für die psychoanalytische Forschungsmethode zu erobern suchten.

In der Schweiz und in England und vielfach in amerikanischen Forscherkreisen hat die Freudsche Theorie starken Anklang gefunden, weniger in deutschen Fachkreisen. In Deutschland sind viele der Freudschen Schlussfolgerungen als übertrieben angesehen und die vielfachen Analogieschlüsse namentlich seiner Schüler von den Zwangshandlungen der Psychoneurotiker auf die Phänomene des Seelenlebens bei den normalen Menschen teils abgelehnt, teils skeptisch behandelt worden. Doch gelten gewisse Ergebnisse der Psychoanalyse namentlich hinsichtlich der Behandlung pathologisch und hysterisch Erkrankter als gesichert. Wir erlauben uns in dieser Hinsicht kein fachmännisches Urteil. Zweifellos sind die Ergebnisse der Freudschen Forschungen hinsichtlich der Phänomene des Alltagslebens unmittelbar einleuchtend und auch dem Nichtfachman verständlich. Die Anwendung der Freudschen Theorie auf die Analyse des Traumlebens, die Erklärung der sogenannten „Fehlleistungen“, das ist der täglichen Irrtümer des Vergessens,

Versprechens, Verschreibens u. s. w. als von unbewussten seelischen Tendenzen beherrschte Handlungen, die einer bestimmten physikalischen Gesetzmässigkeit gehorchen, die Erforschung gewisser dunkler Gebiete der Kinderpsychologie und Pädagogik u. a. m., dies alles sind Leistungen, die den Ruhm der Freudschen Methode auch in breiteste Laienkreise getragen haben.

Bedenklicher und für religiös-gläubige Kreise bedeutsamer sind die Forschungen der Freudschule, wo sie sich auf das Gebiet der Religionspsychologie begibt. Seitdem Freud im Jahre 1912 sein bedeutendes Buch „Totem und Tabu" erscheinen liess und hier gewisse religiöse Erscheinungen im Leben der primitiven wilden Völker fremder Weltteile mit Hilfe der psychoanalytischen Ideen zu deuten versuchte, war dies für die Freudschüler der Ausgangspunkt und Anstoss zur weiteren Erforschung schwieriger religionswissenschaftlicher Probleme der europäischen Kulturvölker und zur psychogenetischen Analyse gewisser uns Moderne seltsam anmutenden religiösen Riten. In dieser Richtung bringt das neueste Buch von Dr. Theodor Reik, Probleme der Religionspsychologie, I. Teil: Das Ritual, (mit einer Vorrede von Prof. Dr. Sigmund Freud, Leipzig u. Wien, 1919, Internationaler Psychoanalyt. Verlag) zwei scharfsinnige nach Aufbau und fast künstlerischer Form gleich fesselnde Studien über zwei jüdische Probleme: Die Deutung des Schofarrituals und des Kol-Nidre. Um dieser beiden Aufsätze willen sei in dieser Zeitschrift dem Buche im folgenden eine kritische Besprechung gewidmet. Diese Besprechung muss etwas ausführlicher werden, da sie erstens keinerlei oder nur wenig spezielle Kenntnisse der Materie bei dem Leser voraussetzt. Zweitens soll an dem Reik'schen Buche gezeigt werden, zu welchen ungeheuerlichen Behauptungen sich manche sogenannte wissenschaftliche Hypothesen versteigen, und wie deren Verfechtern nichts, aber auch garnichts vom Glauben der Menschheit heilig ist.

* *
*

Die Voraussetzungen.

Freud hatte in verschiedenen Abhandlungen und Büchern nachzuweisen und auch durch viele praktische Erfahrungsfälle zu erhärten versucht, dass viele krankhafte Erscheinungen im Affektenleben der Neurotiker auf eine bestimmte Ursache, auf ein bestimmtes Ereignis namentlich der Kinderjahre zurückzuführen sind, das durch Verdrängung in der Erinnerung zwar verblasst, durch gewisse neuhinzutretende Affekte jedoch wieder reproduziert wird und triebartig im Unterbewusstsein alle Handlungen und Erlebnisse des Neurotikers mitbestimmt. Das verdrängte, aber im Unbewussten als Triebkraft stets mitwirkende Ereignis ist meist sexueller Natur, es sind zumeist unterdrückte sexuelle Triebe und Wallungen, die im Seelenleben hochgradig Nervöser, aber auch im Leben normaler Menschen und auch ganzer Völker rudimentär und unbewusst eine entscheidende Rolle spielen. Gewisse Ereignisse im Leben eines Volkes können in seiner physischen Entwicklung so einschneidend und tiefgreifend wirken, dass das persönliche Tun und Verhalten der einzelnen Stammesglieder und ganzer Gemeinden sich dadurch regelt und systematisch erklären lässt. Dieses art- und entwicklungsbestimmende Ereignis ist aber auch imstande, so die Ansicht von Dr. Reik, manche seltsame Phänomene des religiösen Lebens entwicklungsgeschichtlich zu deuten. Diese Deutungsversuche sollen uns hier näher beschäftigen.

Freud und seine Schüler (G. Rank, H. Sachs, Th. Reik, K. Abraham u. a.) gehen von der Voraussetzung aus, die Lebensgewohnheiten des Neurotikers und physisch Kranker sei ein Abbild der prähistorischen Stufe, auf der die Religion der heutigen Kulturvölker in ihrem Kindesalter gestanden hat und auf der die Religion der heutigen primitiven Wilden steht. Die älteste Form der Religion (so lehrt Freud in seinem Buche: Totem und Tabu, und schon vor ihm Robert Smith, Religion of the Semites) war der Totemismus. Ursprünglich waren die Menschen eine Urhorde (ein schon von Darwin geprägter Begriff), die von einem Vater abstammte, und

diesen Stärksten und den Söhnen Ueberlegenen in Gehorsam und Abhängigkeit als Gott und Häuptling verehrte, aber gleichzeitig gedrängt von einem Inzesttrieb und von sexueller Eifersucht auf den Besitz der Mutter durch den Vater diesen ihren Vater ermordete und dann dessen Fleisch verzehrte. Diese Einverleibung war die primitivste Art der Identifizierung der Söhne mit dem geliebten und doch gehassten Vatergott. (Hier haben wir ein Beispiel für die sogen. „ambivalenten Gefühle“, d. h. die doppelwertigen, gegensätzlichen Gefühle, die im Freudschen System eine grosse Rolle spielen. Liebe und Hass, Triumph und Reue sind solche Gegensatzpaare).

In der Folgezeit, als die Söhne Reue und Sehnsucht nach dem erschlagenen Vater erfasste, suchten sie nach einem Ersatz für den Vater, und diesen fanden sie in einem „Totem“, einem männlichen Tiere, etwa Stier oder Widder, dem sie „in nachträglichem Gehorsam“ die Ehren antaten, die sie dem lebenden Vater nicht angetan. Diesem Tiere, dem Totem, wurde das periodische Fest der Totemmahlzeit gewidmet. Dieses Totemtier war der Ersatz für den hingemordeten Vater, führte aber allmählich zu einer Erhöhung dieses Tieres zu einer Gottgestalt, die göttliche Ehren empfing und dessen Stimme die Bekenner durch onomatopoetische Laute nachahmten. Das nachgeahmte Tiergebrüll bedeutete die ideelle Anwesenheit des fingierten Gottes unter seinen Gläubigen und dessen Gleichsetzung mit ihm. Bei diesen Totemmahlzeiten sorgten immer Hass und Triumph, aber auch Reue und Sühnegefühle und Schuldbewusstsein für ihre Befriedigung. Diese Verehrung des Totemtieres war die erste Form der Religionsbegründung (Totemismus). Der Totemkultus war gleichsam der Ausdruck eines Vertrags mit dem Vater oder Vater-Ersatz, in dem der Vater alles zusagte, was die kindliche Auffassung jener Urvölker oder Urhorden von ihrem Vater erwarten durfte, nämlich Schutz, Fürsorge und Schonung, wogegen die Kinder sich verpflichteten, sein Leben zu ehren und zu schonen, d. h. jene erste Mordtat an ihm nicht zu wiederholen, durch die der wirkliche Vater zugrunde gegangen (s. Freud, l. c. p. 134).

Was hat aber diese mutmassliche Urform der Religionsübung mit dem Judentum und seinen Kultformen zu tun? Gibt es im jüdischen Ritus vielleicht rätselvolle Erscheinungen, die sich auf solche Urhorden-Erlebnisse prähistorischer Kinderzeit zurückführen und somit entwicklungsgeschichtlich deuten lassen? Jawohl, es gibt deren manche, antwortet Reik in seinem Buche, und zwei davon möchte der Verfasser enträtseln, es ist das Problem des Kol-Nidre und das Problem des Schaufors.

I. Das Schofar.

Unstreitig gibt dem Ethnologen das Schofar viele Rätsel auf. Das Instrument, ziemlich einfach zu handhaben, die Töne ziemlich kunstlos, eigentlich nur zwei Töne, (**g** und **d**), die durch ihre dynamischen Steigerungen, durch ihre bald gezogene, bald stossweise erfolgende Vereinigung den Hörer in ganz seltsamer Weise erschüttern. Wie ist nun dieser Affekt auf die andächtigen Zuhörer psychologisch zu erklären? Lässt sich irgend ein Zusammenhang, eine Verknüpfung zwischen den Klängen des Schofars und gewissen uns unbekannten Inhalten und alten assoziativen Ereignissen und Erlebnissen des Volkes Israel herstellen? Hier knüpft Reik mit seinen auf Freuds Totemforschungen beruhenden Erklärungen an. Nachdem Reik alle die bekannten (im Sachs'schen Machsor zusammengestellten) Erklärungen für Schofar durchgeprüft hat, lässt er die seinige folgen, die für den jüdischen Leser genug des Befremdenden und Ueberraschenden bringt.

Ausgangspunkt für Reiks Deutung ist das Kapitel XIX im Exodus, der Bericht über die Gesetzgebung am Sinai. Dort erfolgt bekanntlich das Verbot für das Volk, sich dem Berge zu nähern und ihn zu berühren, Todesandrohung für den Zuwiderhandelnden, Schranken werden gezogen, das heisst in Freud-Reikscher Sprache: es wird ein Tabu der Gottheit statuiert[1]). Dann kommt ein nach Reiks Meinung

[1]) Vgl. meinen Artikel: Grenzlinien zwischen den Begriffen Kodausch u. Tabu. Jeschurun. Bd. II. S. 364—372.

höchst seltsamer Vers: „Wenn das Horn (היובל) lang ertönt, darf das Volk den Berg besteigen“ (Vers 15). Diese Bestimmung findet Reik stark auffallend, da auf das Langblasen des Widderhorns anscheinend bezuggenommen ist; aber vom Blasen des Widderhorns ist doch in dem ganzen voraufgehenden Berichte nicht die Rede gewesen! Auch ist das Volk nirgends an den Vorgängen so beteiligt gewesen, dass man es direkt auffordern muss, auf den Berg zu steigen. Das hat den Bibelkritikern schon Kopfzerbrechen gemacht, die den Vers als Interpolation aus einer älteren Tradition erklären wollen, womit allerdings nicht viel gewonnen ist. Auch Baentsch (Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen 1903, Exodus, p. 174) muss von diesem Vers zugeben: Wer das Signal geben soll, ob Gott oder Moses oder ein anderer, das bleibt unklar. Hier beginnt die Interpretation Reiks: Es heisst: במשך היובל = wenn der Widder ertönt, aber nicht, wie zu erwarten: קרן היובל, welches hiesse: Das Horn des Widders, also will der Vers sagen: Der **Widder** selbst, der **Jobel**, soll blasen!! (Schon bei diesem scharfsinnigen Auslegekunststück stutzt der einfältige Leser: Einerlei ob Widderhorn oder Widder selbst in dem Worte „Jobel“ steckt, vom Widder war doch vorher auch noch nicht die Rede! Ausserdem steht gleich nachher: וקול שופר חזק מאד, der Ton des Horns war gar stark, also scheint doch im ganzen Bericht vom Horn des Widders, nicht vom Widder selbst die Rede gewesen zu sein!) Lesen wir den Bericht weiter, so überrascht uns eine weitere Merkwürdigkeit: משה ידבר והא׳ יעננו בקול, Moses spricht und Gott antwortete ihm mit der Stimme“. (Vers 19). Seltsamer Vorgang! Wie konnte Gott mit Moses Zwiesprache halten bei solchem Lärm, bei einem Posaunengetöse sollten die grundlegenden Lehren der menschlichen Gesittung und Gotteserkenntnis gegeben worden sein? So fragt Reik weiter. Kann Schofar und Gottesstimme zugleich erschollen sein? (Auch hier vermögen wir die grosse Verwunderung des Verfassers über das unisono der zwei Stimmen nicht zu teilen: entweder war es ein Wunder mehr in diesem wunderreichsten aller biblischen Berichte, dass die Gottesstimme

die Schofartöne übertönte und bis zu Moses Ohr vernehmlich, klang, so erklärt es Raschbam zur Stelle, s. auch ibn Esra; oder die Erklärung des Verses ist: Moses sprach, wie Menschen sprechen, sodass man dabei Sprechorgane in Tätigkeit wahrnehmen konnte, die Antwort Gottes gab sich nur בקול, nur durch die Stimme kund, ohne dass dabei irgend etwas Körperliches sichtbar war, von dem die Stimme käme; man vgl. dazu Deut. IV, 12: Und der Ewige redete mit euch aus der Mitte des Feuers, die Stimme der Worte hörtet ihr, aber eine Gestalt sahet ihr nicht, ausser der Stimme, vgl. ibid. Vers 36; so Ehrlich, Randglossen zu Exodus zur Stelle). Dann heisst es weiter (cap. XX, 15): Als das Volk die Donnerschläge, Blitze und den Schofarklang hörte, da erzitterte es und hielt sich in der Ferne, und es sprach zu Moses: Rede du mit uns dann wollen wir hören, Gott soll nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben". Somit hat das Volk auch die Stimme Gottes gehört; dabei war doch bisher nur vom Schalle des Hornes die Rede, nirgends wird gesagt, dass die Stimme Gottes dem Volke hörbar war. Und doch behauptet das Volk, die Stimme Gottes gehört zu haben; auch erinnert sie Moses an diese Tatsache (Deuter. V, 19—20), dass der Ewige diese Worte zur ganzen Versammlung gesprochen habe. (Auch hier scheint Reik den Text des Berichtes ungenau oder mit Voreingenommenheit gelesen zu haben; denn ausdrücklich heisst es schon Vers 9: Und der Ewige sprach zu Moses: Siehe, ich komme zu dir in einer dichten Wolke, damit das Volk höre, wenn ich mit dir rede und auch an dich ewig glaube u. s. w. Somit war die Stimme Gottes als dem Volke vernehmlich von vornherein beabsichtigt: Gott redet בקול, nur durch die Stimme bemerkbar, Moses spricht in menschlicher Gestalt mit ihnen, siehe unsere obige Einschaltung). Nun beseitigt Reik die drei angeblichen Unklarheiten des Textes mit einem kühnen Griffe und behauptet: Der Klang des Hornes das ist eben Gottes Stimme. Gott selbst spricht durch Widderhornes Töne, Gott selbst lässt den Ton

des Widderhorns lang ertönen und gibt das Zeichen zum Aufstieg des Volkes. Wir verstehen jetzt glatt den Sinn des Satzes: וקל שופר חזק מאוד משה ידבר וגו', d. h. der Hörnerschall, d. h. Gottes Sprache wurde immer lauter, Moses redet und Gott antwortet laut: Der Hörnerschall ist eine Rede Gottes. „Das Lautwerden ist sinnvoll.: Das ganze Volk soll hören, was der Ewige zu verkünden hat. Das Volk hört Gott, eben den Posaunenschall“.

Hier müssen wir ein wenig innehalten, um Atem zu schöpfen und die Sinne zu sammeln. Wahrlich, wenn diese Auslegung nicht so verwünscht absurd und blasphemisch wäre, wir würden sie bestechend schön und schlau erklügelt nennen. Also nicht von einem Dialog mit „crescendo Posaunenbegleitung“ ist die Rede, sondern *Gottesstimme*, *alias Widderhorn* hört das Volk; und die Schlussfolgerung daraus? **Das Volk stellt sich Gott in Widdergestalt vor!!** Denn auf nicht mehr und nicht weniger läuft die Reik'sche Argumentation hinaus. Gott wurde in prähistorischer Zeit mit einem gehörnten Tiere speziell mit einem Widder identifiziert (wie Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, von allen semitischen Völkern behauptet). Gott wurde ursprünglich, so geht es weiter, als gehörntes Tier, Stier oder Bock, angebetet; so der Apisstier, Chum und Anubis bei den Aegyptern, Marduk in Stiergestalt bei den Babyloniern, ebenso der griechische Zeus verschiedentlich in Stiergestalt. Warum sollen nicht die Ursemiten solch eine primitive Religionsform in ältesten Zeiten besessen haben? Verehren ja die primitiven *Wilden* heute noch ihren *Totem*, ihren Gott in Stiergestalt. So ist es möglich, oder gar wahrscheinlich, dass in unserem heiligen Texte noch ein *verirrter Rest* von der ältesten Anschauung des *totemistischen Gottes* vorhanden ist neben dem erhabensten Zeugnisse des hochentwickelten Monotheismus. Der Vers: Wenn der Widder langgezogene Töne von sich gibt, sollen sie auf den Berg steigen, ist eine Uebernahme einer älteren Tradition von dem totemistischen Gotte neben dem Berichte von einer Offenbarung einer höchsten, aller irdischen Schlacken baren Gottheit. Solche Interpolationen gehören ja in der Textkritik zum täglichen Handwerk.

Der totemistische, als Stier-Widder dargestellte Gott des Frühstadiums der Religion Israels wird auch durch Nachahmen des Stiergebrülls oder Blökens verehrt, so wie die Wilden die Laute ihres Totemtieres nachahmen. Das ursprünglich auf dem Kopf getragene Horn als Symbol und Sitz der Kraft wurde von den Gläubigen als heiliges Instrument zum Blasen verwendet, gleichzeitig zur Nachahmung der Stimme des totemistischen Gottes. Allmählich emanzipierte sich der Gottesbegriff der Gläubigen, Gott ist selbst kein Tier, er brüllt auch nicht mehr, er bläst nur noch das Stier- oder Widderhorn, wie Triton, Heimdall, Brahma ein Blasinstrument erhalten.

Doch da erheben sich noch eine Menge Fragen: Welche Bedeutung hatte ursprünglich die Aneignung der göttlichen Gestalt (des Tieres) durch die Gläubigen oder die Nachahmung seiner Stimme? Was für einen Sinn hat das Schofarblasen im jetzigen Ritual der jüdischen Religion? Wie kommt das Schofarblasen in den Neujahrs- und Jaumkippurgottesdienst (als Schlusszeichen des Festes)?

Hier tritt die Freudsche Totemtheorie (die wir oben in allgemeinen Zügen gebracht haben) in ihre vollen Rechte: Die Urform der menschlichen Gesellschaft war die Urhorde, ihre Urreligion die Totemreligion. Nachdem die Urhorde aus Herrschaft- und Eifersuchtgelüsten ihren Vater ermordet, ersetzen sie in ihrem Schuld- und Sehnsuchtsgefühl den Vater durch ein Tier, das sie göttlich verehren (den Totem), dessen Kraft und Stärke sie sich aber gerne anmassen. Ein Hauptattribut der Stärke sind die Hörner. Nun verstehen wir, was es heissen soll, dass der Priester (?) das Schofar bläst: Es ist die Identifizierung des Sohnes mit dem Vatergott, die er verrät, wenn er die göttliche Stimme nachahmt, so wie jene Söhne der Urhorde, die den Vater ermordeten und allmählich das Wesen und die Aeusserungsformen des Vaters nachahmten. Das Schofarblasen ist die Nachahmung der Stimme des geliebten und gehassten Totem, alias des Vatergottes, und diese Identifikation wird noch heute fortgesetzt,

wo doch die primitive Auffassung von der totemistischen Gottesgestalt längst einem höheren Gottesbegriffe gewichen ist.

Aus dieser ethnologischen, evolutionistischen Deutung heraus erklärt sich für Reik das Erschreckende, Erschütternde der verhältnismässig einfachen Tonkombinationen des Schofars: Er erweckt uralte Erinnerungen in uns; „der Ton des Schofars, der an das Brüllen eines Stieres bei der Schlachtung erinnert, die Stimme des totemistischen Vaterersatzes, erinnert jeden Hörer unbewusst an jene alte Untat des Vatermordes, weckt sein verborgenes Schuldbewusstsein, das infolge der verdrängten feindseligen Kinderwünsche gegen den Vater in jedem einzelnen schlummert, mahnt zur Reue und Besserung." (Reik, p. 213). Dieser Erinnerungsprozess spielt sich unterbewusst im Seelenleben des einzelnen ab, es ist die Angst in der Vorstellung des letzten Todeskampfes des Vaters u. s. w. Sowie der an Hundephobie leidende nervenkranke Knabe zusammenschrickt beim Bellen des Hundes, so ist das unbewusste Zusammenzucken des Gläubigen beim Schofar u. s. w.

Man sieht an dieser Darstellung, in wie grenzenlos phantastische Gefilde diese wissenschaftlich ornamentierte Methode sich verirrt! Ist es nicht grotesk anzunehmen, dass angebliche Vatermordvorstellungen noch heute im Unbewussten der gegenwärtigen Juden als ererbte Vorstellungen fortleben und fortwirken! Doch folgen wir diesen methodischen Orakelsprüchen zu Ende.

Weshalb wird der Rausch-Haschono für das Schofarblasen am geeignetsten gehalten? Weil da grosses Gericht gehalten wird, wer zum Leben oder Sterben bestimmt ist. Die Stimme Gottes erinnert uns an die einst verübte Untat am Vatergott, daher der Schrecken beim Erklingen des Schofars, da des Vaters Stimme. Ja, aber da sollte man doch lieber die unliebsame Erinnerung meiden? Antwort: Die Erinnerung daran ist schon verblasst und rudimentär, aber immer noch wach genug, um Triumphgefühle über den gelungenen Vatermord aufkommen zu lassen. Während wir beim Vernehmen der Schofarstimme erschreckt versprechen,

nie wieder eine solche Untat zu begehen, regt sich in uns das *Lustgefühl* (*die ambivalente Empfindung!* s. oben) nach *Erneuerung der Untat*, das Gefühl der Rebellion und der verpönten Wünsche (s. weiter beim Kol-Nidre), daher beten wir für diese verpönte und schwer unterdrückte Regung zu Gott: O vergib uns auch diesen sündhaften Impuls u. s. w. (Hier kann man schon von Psychopathologie und fixen Ideen sprechen: Wo in aller Welt kommt eine Stelle im Rosch-Haschono-Ritual vor, die um Vergebung für einen solchen Frevelwunsch fleht!) — Aus diesen Gedanken des Totemopfers als Entstehungsursache des Schofars erklärt sich nach Reik, dass ein Loch am Schofar das Horn unbrauchbar mache, da es ein Opfer darstellen soll (?), daher die spätere kabbalistische Auslegung des Schofarblasens als ein *Irreführen des Satan*, der ihr Ankläger beim gemordeten Gotte werden möchte. Gegen den Einwand: Warum wird ein *Widderhorn*, und nicht, wie zu erwarten gewesen, ein *Stierhorn* verwendet? weiss der findige Verfasser auch Rat: Weil das Volk Israel in Palästina *Kleinviehhirten* geworden sind, da die wasserarmen Steppen Palästinas sich für Rinderzucht nicht eignen. So steht in allen biblischen Erzählungen die Schafzucht an erster Stelle u. s. w.

Auch aus der Verwendung des Schofars im *Ritual des Versöhnungsfestes* (wo denn? doch nur als Schlusszeichen des Festes *nach dem Ausgang des Festes*!!) macht Reik ein grosses Paradestück: Es sei nicht nur das Zeichen energischen Zurückweisens der alten Untat, ihrer Ungültigmachung, der Aussöhnung mit der beleidigten Gottheit, nein, es soll zugleich auch die Wiederholung der Untat (in Gedanken) sein. „Wir finden also wieder die Durchsetzung, fast möchte man sagen den Triumph, der bewusst verurteilten rebellischen Regungen, wenn am Ende des grossen Sühnetages, der eben der Sühne für jene alte Sünde gilt (?), das Schofar geblasen wird.“ (ib. p. 227). —

Wir haben uns im Vorstehenden bemüht, uns bei den Deutungsversuchen des *Schofars* in die Gedankengänge des

Verfassers einzufühlen, und es ist uns nicht leicht geworden, den Lesern dieser Zeitschrift ein annäherndes Bild von den verschlungenen Kombinationen des Buches zu geben. Lohnt sich die Ausbeute? Wir glauben die Frage bejahen zu dürfen. Denn hier haben wir ein Schulbeispiel dafür, zu welchen Irrwegen und fast wahnwitzigen Vorstellungen eine gewisse voraussetzungslose und ohne Hemmungen theoretisierende Wissenschaft sich versteigt, wie schonungslos sie sich am Heiligsten eines Volkes vergreift und es zum Objekt ihrer vivisektorischen Versuche macht, wie einer gewissen Schule kein Opfer des Intellekts, ja fast der Logik zu gross ist, um nur der vielgeliebten Lehrmeinung des Meisters ein neues Weihrauchopfer darbringen zu können, wie schrankenlos und orgiastisch sich die Jünger gebärden, wenn sie des Meisters Lehren und Ideen als Allheilmittel der Kunsterklärung, Religions- und Mythen-Deutung zurechthobeln, zerdehnen, zerkauen, dabei aber der ausschweifendsten Phantasterei und wichtigtuerischen Wissenschafthuberei verfallen. „Legt ihr's nicht aus, so legt was unter.“ Die Technik der Freudschüler, alles, aber auch alles aus einem Punkte zu kurieren, die dunklen Gebiete der Religion, Moral, Philosophie, Sitte, des Rechts usw. nur auf verdrängte Triebregungen zurückzuführen, ihre Sucht, gewisse Abirrungen des normalen Menschen durchaus auf gleiche Stufe mit den Abartungen der Psychoneurotiker zu stellen und psychoneurotische Zwangshandlungen in Parallele zu stellen mit den primitiven Zuständen der Urvölker und diese durch jene zu erklären, die qualvolle Lust der Freudjünger, den allbeherrschenden Sexualtrieb zum Angelpunkt der Seelenproblematik des Kindeslebens wie des ganzer Völker zu machen (auch die Schofar-Deutung bleibt nicht ganz verschont von diesem Punkte, s. Reik, p. 217), — all diese Gewaltmethodisierung hat schon vielfach das Befremden der psychologischen Fachwissenschaft hervorgerufen. Hier in der Deutung der zwei Probleme des Schofars und später des Kol-Nidre haben wir Gelegenheit zu beobachten, wie ungeheuerlich und masslos manchmal die Uebertreibungen der Freudschen Schule sind. Wir

haben gesehen, dass schon die Voraussetzungen und die künstlich aufgeworfenen Schwierigkeiten, die Reik im Offenbarungsbericht der Bibel findet, keineswegs zutreffen. Doch setzen wir den Fall, sie sind wirklich vorhanden, hat sie Reik durch seine künstlichen Infiltrationsversuche in die heiligen Texte befriedigend beseitigt? Ist seine Erklärung nicht eine Spinnwebenweisheit, die jeder gesunde Lufthauch wegfegt? Gesetzt, wenn auch nicht zugegeben und bewiesen, dass das Volk Israel vor Jahrtausenden vor der biblischen Zeit, gleich andren Höhlenmenschen oder Naturwesen mit den primitiven Wilden der Jetztzeit auf gleicher Stufe gestanden habe — dies wäre ja auch noch erst für die Nachbarvölker Israels zu beweisen!! — aber sind von Reik genügend zwingende Argumente und Beweispunkte erbracht, dass noch in den Zeiten der Bibel ein solcher Urhordenzustand ganz oder rudimentär vorhanden gewesen sei, wie er ihn für die Zeit der Gesetzgebung am Sinai voraussetzt? Heisst es nicht das Heiligste mit „täppischen Händen" anfassen, wenn man Gottes Stimme und Allgegenwart zu einer Widderstimme und Gestalt verkleinert, und das für einen Akt, den erhabensten und schaurigschönsten der Menschheitsgeschichte? Das majestätische Donnerwort: „Gott spricht zum Menschen" wird erniedrigt zu: Ein Widder spricht, oder vielmehr das Volk sieht und hört nur den Widder. Wahrlich, hier ist der wenigstens entwicklungsfähige „Wüsten- und Gewittergott" der Bibelkritiker weit übertrumpft. Denn nach Reik stand die Gesetzgebung am Sinai unter dieser primitiven Widdergott-Vorstellung, und selbst wir, die fortgeschrittenen Enkel, können uns von diesem zwangsvollen Erbe nicht befreien. Doch Entrüstungsaufwand hilft hier wenig. Aber die ganze Bibelstimmung spricht ja beredt genug gegen Reik. Wo kann Reik uns in der Bibel primitive Stierkultzustände nachweisen, wie er sie nach seiner auf drei schwache Beweispunkte gestützten Theorie nachweisen müsste! Wo ist mit einem Worte von **Göttermorden**, Göttergier, Eifersucht der Söhne auf den Vater, Neid oder Zwist unter ihnen je die Rede! Der Schöpfungsbericht schon beginnt mit

der einen ehernen Tatsache: Gott ist Schöpfer Himmels und der Erden, also der grösstdenkbare Fortschritt gegenüber allen heidnischen, babylonischen oder sonst auf Tieranbeterstufe stehenden wilden Völker! (vgl. Giesebrecht, Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, Leipzig 1904, p. 24, 78f.)[1])

Und nun gar erst die heidnische Deutung der heutigen Schofarzeremonie! Mit dieser naturalistischen Erklärung des Schofarritus wird Reik vermutlich selbst in monistisch-entwicklungsfreudig gestimmten Kreisen wenig Gegenliebe finden. Selbst ein Carus Sterne, der die Bundeslade für einen von Moses elektrisch geladenen „Batteriekasten“ und die Feuersäule der Bibel als elektrische Ausstrahlung erklärt hat, wird durch diese rationalistische Geschichtsklitterung in den Schatten gestellt. Die unbewussten „Vatermordvorstellungen in den Seelen der Hörer“ sollen die aufrüttelnde Wirkung der Schofartöne auf die jüdische Gemeinde der Jetztzeit erklärlich machen! Warum aber in aller Welt, so fragen wir, kommt dieser Gedanke des Schuldgefühls, dieser Vatermordgedanke, im ganzen Rausch-Haschonoh- oder Jaum-Kippur-Ritual oder im Gebete nirgends mit einer Sterbenssilbe zum Ausdruck? Warum kein Wort der Anklage über diese ungeheuerliche Tat, keine Anspielung? Im ונתנה תקף, wo doch die gegebene Stelle dafür wäre, wo von der furchtbaren Wirkung des Schofars auf die Engel und die höchsten Sendboten Gottes die Rede ist und das Schreckenerregende dieses Instruments ausgemalt wird, findet sich keine noch so leise Andeutung oder Beziehung auf eine in Urzeit begangene Freveltat. Der Schofar tritt bei allen feierlichen Anlässen als nationales Instrument hervor, er wirkt

[1]) Reik selbst muss in einer Fussnote zugeben, dass das Vorhandensein eines Totemkultus im primitiven Judentum in der letzten Zeit von deutschen Bibelforschern fast durchweg geleugnet wird. Dies hindert Reik nicht an der Behauptung, dass ohne Annahme eines Totemkults das Verständnis des Alten Testaments fast unmöglich sei (p. 231). Wir glauben oben ziemlich plausibel gemacht zu haben, dass gerade die Annahme eines Totemkults das Verständnis der Bibel erschwert und dass Reiks Nachweis eines solchen auf sehr schwachen Füssen steht.

weihevoll, erschütternd, erhaben, hoffnungerweckend, mahnend und aufrichtend, und hat Beziehungen zu den bedeutungsvollsten Ereignissen in der Geschichte Israels (vgl. Sachs' Ausführungen im Machsor). Bei keinem aber dieser biblischen Ereignisse kann selbst Reik einen Zusammenhang mit dem von ihm supponierten in Urzeiten geschehenen kriminellen Ereignis finden. Auch sind die besonders in den Schauforaus zitierten Stellen der Bibel in keinem Punkte bezüglich. Ueberhaupt findet Reik im gesamten Schrifttum der Propheten keine seine Totemtheorie stützende Stelle. Die einzige Stelle aus Amos, cap. I, 2: „Und er sprach: Der Herr brüllt von Zion, מציון ישאג, und lässt seine Stimme aus Jerusalem schallen" beweist herzlich wenig und gewinnt auch keine grössere Beweiskraft dadurch, dass Reik sie immer aufs neue in seiner Abhandlung aufführt. Erstens ist שאג ein auch von Menschen viel gebrauchter Ausdruck, so Psalm 38, 9: שאגתי מנהמת לבי, so auch Ps. 74, 4, und an andere Stellen (s. Lexika). Ferner ist שאג ein Amos geradezu eigentümlicher und ihm als Schafzüchter geläufiger Ausdruck; in den neun Kapiteln des Buches Amos kommt der Ausdruck dreimal vor. Was aber Reik ganz übersehen hat, das ist die Stelle Jeremija XXV, 30: „Weissage ihnen alle diese Worte und sprich zu ihnen: Der Herr schreiet (ישאג) aus der Höhe, aus seiner heiligen Wohnung lässt er seine Stimme erschallen u. s. w." Diese Stelle hat doch offenbar Aehnlichkeit mit der aus Amos zitierten, wo Reik geschmackvoll übersetzt: Der Herr „brüllt", also Tierstimme annimmt. Will Reik die Stelle in Jeremija auch als „Tiergebrüll" auffassen, so steht dem doch der Ausdruck ממעון קדשו. יתן קולו entgegen, ein Ausdruck, der doch schon eine hochentwickelte Form der Gottesverehrung voraussetzt.

Auch die hohe symbolische Sühnebedeutung, die Reik dem vereinzelten Schofarton am Schluss des Versöhnungstages beimisst, ist nur ein Phantasieflug des Dichters Reik. Alle die schönen Ausschmückungen von der Bedeutsamkeit dieses Tones, von der Ungültigerklärung und Erneuerung des Urverbrechens (s. oben), das alles ist Fabel. Denn wäre wirklich

dies eine Schofarzeichen so bedeutsam, hätte man es sicher nicht erst für nach Jaum-Kippur, sondern in den Gottesdienst selbst oder an den Anfang des Tages gesetzt. Und so gehören alle die schönen Kombinationen Reiks über Symbolisierung und die Ausdeutung einzelner auffälliger Züge und Vorschriften bezüglich der Beschaffenheit des Schofars auch ins Reich der leichtbeweglichen Phantasie, so die Erklärung des Verbotes des durchlöcherten oder gespaltenen Schofars. Nach Reik soll dies den Opfercharakter des Tierhorns betonen. Uns erklärt sich diese Vorschrift natürlicher damit, dass der Ton rein und ungebrochen hervorkommen, oder wegen הידור מצוה, um das Gebot mit einem tadellosen und schönen Instrument auszuführen. Wenn Reik wirklich die einzelnen Vorschriften so durchgeprüft hat, hätte er auch die seiner Deutung von der hohen Bedeutsamkeit grade des Widders entgegenstehende Vorschrift beachten sollen, denn eine der Vorschriften sagt: Jedes Horn, gleichgiltig von welchem Tiere, darf Verwendung finden, wofern es ein reines, zum Genusse erlaubtes Tier ist (bis auf das Stierhorn). Aber Reik kümmert sich nur um die Momente, die sich hübsch fügsam in seinen Rahmen hineinpassen lassen, er baut Stein auf Stein seines Luftgebildes, „Und wenn das Erst' und Zweit' nicht wär', das Dritt' und Viert' wär' nimmermehr".

Auf die weiteren Ausdeutungen Reiks, der schliesslich den Schofar in Verbindung mit dem Schwirrholz der wilden Australier und dessen Verwendung bei den Pubertätsriten bringt, vermögen und brauchen wir hier nicht näher einzugehen, da Reik sich hier ausschliesslich auf den Boden vager Vermutungen und abenteuerlicher Kombinationen bewegt und wir keine Veranlassung haben, ihm dahin zu folgen.

Ebenso müssen wir es uns versagen, auf die Reikschen Untersuchungen über den Ursprung der Musik nach dem biblischen Bericht von Jubal, der als Erfinder der Flöte in der Bibel genannt wird (Jubal soll mit Jobel, Widder zusammenhängen usw.) an dieser Stelle näher einzugehen und müssen uns auf eine Andeutung beschränken. (Schluss folgt.)

Tradition.

Von **Dr. Oskar Wolfsberg**, Berlin.

In diesem Aufsatz will ich nicht von dem Wert und dem Gehalt der jüdischen Tradition im einzelnen sprechen. Vielmehr soll allgemein der Bedeutung der Ueberlieferung nachgegangen werden. Was Tradition leisten kann, und was nur sie bieten kann, welchen Platz sie in einer Zeitkultur einzunehmen befugt ist, das sei einmal untersucht.

In einem gewissen Sinn hat die Tradition bei den meisten Menschen eine gute Statt. Die Behaglichkeit und Denkträgheit der Mehrzahl kämpft gegen das Neue und klammert sich an das Alte. Aber hier ist der springende Punkt: die Treue zum Alten entstammt nicht der Liebe zum Alten. Daher sind die „Lobredner der alten Zeit“ auch nicht die wahren Hüter der Tradition, ist das Schicksal der Tradition ein so trauriges. Denn die Fähigen wenden sich vom Alten ab, weil sie die Trägheit als Höllenhund vor der Pforte der Tradition erblicken und diese Gemeinschaft scheuen.

Ebenso wenig wie die Trägen die Träger der Tradition sind, ist die Tradition die Feindin der neuen Gedanken. Sie ist nur die Vertreterin der gesicherten Erkenntnis, Anwalt der erprobten und bewährten Pfade. Sie will nicht, dass die Mühen der vergangenen Geschlechter umsonst gewesen sind: sie will verhindern, dass das Streben nach Neuartigem sich selbst unterminiert und das Fundament vernichtet, dessen es zur Existenz bedarf. Das, was heute Tradition ist, war auch einmal jung und kühn und von Philistern deshalb befehdet. Auch die Neuerung von Heute wird einmal die Gewohnheit und Tradition von Morgen sein; unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit oder Zeitlosigkeit wird der Unterschied im Alter der Anschauungen gering.

Tradition aber heisst die Kontinuität des menschlichen Denkens erkennen und achten; bedeutet zwar Gegensätze in der Kulturentwicklung als vorhanden hinzunehmen, sie aber doch eben als der einen selben Kulturentwicklung zugehörig

anzusehen . . Tradition und mit ihr die wahren Priester der Tradition wehren sich gegen das Abrupte, Sprunghafte im Schaffen und wollen zum Ausdruck kommen lassen, was in jungen Systemen an alten Erkenntnissen steckt. Insofern ist die Ueberlieferung auch ein Dolmetsch der Gerechtigkeit, weil sie nämlich jeder Periode ihr Eigentum zuspricht.

Tradition ist die Mahnerin zur Bescheidenheit. Wenn im Uebermut ein junger Arbeiter an der Kultur sich und sein Werk gar zu hoch stellt, dann tritt die Ueberlieferung auf den Plan und sagt ihm: מה שהיה הוא שיהיה und weist nach, in welcher Periode bereits derselbe oder ein verwandter Gedanke geltend gemacht wurde. Achtung vor den Leistungen vergangener, ja urzeitiger Geschlechter gebietet die Tradition und ist befähigt להשיב לב בנים אל אבותם. Ja, ein eigentlicher Nationalstolz kann nicht auf den Stolz der Tradition verzichten, denn in irgend einer Form wird immer Adel der Ruhm eines Volkes sein. Und ist auch das Privileg einzelner Familien vor dem Richterstuhl der geschichtlichen Gerechtigkeit nicht haltbar — der Adel, der im Kulturbesitz der Nation gelegen ist, kann durch keine Revolution vernichtet werden.

Die Tradition allein führt uns an die Schwelle der Kultur, zur Jugend der Menschheit. Sie lehrt uns, wie die gewaltigsten Schritte in jener grauen Zeit getan wurden; dagegen bedeutet der Fortschritt unserer Tage nur den Schritt von Zwergen im Vergleich zu Riesenschritten.

Dorthin, an die Geburtsstätte menschlichen Denkens müssen wir aber zurückkehren, wollen wir den Sinn der kulturellen Entwicklung verstehen. Wir erkennen, dass die Religion, als das Streben des Menschen zu Gott, dort seine Wurzeln hat. Alle Neuschöpfungen von Religion sind im Grunde genommen Reformen dieses ersten grossen Gedankenfluges. Dem modernen Denker wird die Religion freilich durch ihr Verknüpftsein mit jenen grauen Tagen der Vorzeit zu einer primitiven Lehre, und mancher wird mit Comte die Stufenfolge: Mythos, Metaphysik und Positivismus nicht nur für eine zeitliche sondern auch als Werturteil ansehen, in der das früheste das minderwertigste ist.

Unser Denken kommt zu andern Ergebnissen: uns sind die Wurzeln der Kultur dauerhaft und saugen für alle Zeiten die Nahrung auf. Es will uns bedeutsam erscheinen, dass das Geschlecht, das am Sinai stand, als דור דעה bezeichnet wird. Gerade die Generation, die die Lehre des Judentums annahm mit ihrem nicht geringen Gehalt an nicht durch gewöhnliche Erfahrung gewonnenen Erkenntnissen, war ein Geschlecht von Denkern.

In keinem andern Volk ist auch Tradition von solch grundlegender Bedeutung wie im jüdischen. Meiner Absicht getreu, will ich nicht vom Inhalt der Gesetzestradition sprechen. Nur die Anerkennung, die immer dem Begriff der Tradition, des Herkömmlichen gezollt wurde, das Durchtränktsein jeglicher Gegenwart mit dem Saft des Historischen, das in ihr aufgehoben (im Doppelsinn von Hegel) war, will ich hier mit Nachdruck betonen.

Keinem Volk sind die ältesten Ahnen so vertraut wie uns. Arminius ist den Deutschen viel ferner als den Juden die Erzväter. Wie sehr aber משה רבנו nicht nur mit seinen Lehren, sondern als Lehrer, als Gestalt schlechthin in der Gegenwart lebendig ist, geht schon daraus hervor, dass selbst der Tradition Fernerstehende — wie Hugo Bergmann — die Gestalt des grössten jüdischen Lehrers mit liebevoller Vertiefung ergründet haben.

Nicht im tönenden Pathos, in den schlichten Worten eines ruhigen Gesprächs erkennt man nicht selten den Geist eines Volkes. Was Tradition dem Juden ist, das mögen die schlichten Worte lehren: מנהג אבותינו בידינו. Wir haben hier den vollendeten Gegensatz zu der Ungebundenheit anderer Anschauungen; während diese geradezu über eine Vorstellung hinweggeht, weil sie ein Alter hat, ehrt jene das Alter und geht im Respekt davor so weit, dass es selbst vor wenig plausiblen oder gar unangenehmen Forderungen sich beugt, nur deshalb weil eine Tradition vorliegt.

Die Tradition wahrt alten Problemen das Andenken! Es ist nicht selten vorgekommen, dass Probleme aus fernen Zeiten wieder aktuell geworden sind. Wenn die gelehrte Welt Traditionen achtet, wird sie nicht so leicht alte Fragen vergessen

und zu passender Zeit das Alte mit dem Neuen verweben. Ich denke z. B. an das alte Universalienproblem der Philosophie[1]), das auch heute wieder einiges Interesse beansprucht. Eine Wissenschaft, aber auch das Leben ohne die Basis der Tradition ist nicht nur ärmer an Gehalt sondern auch viel weniger entfaltungsfähig. Denn nicht die unbedeutendsten Aufgaben ergeben sich aus dem Vergleich des tradierten und neu erworbenen Gutes. Die souveräne Beherrschung des überlieferten Gutes gestattet erst die sichere Stellung zum Neuerwerb. Denn die traditionslosen Denker haben die Parvenumiene der Emporkömmlinge und man geht nicht fehl, in den Kennern und Schätzern der Tradition ebenso die wirksamsten Förderer des Fortschritts zu erkennen wie in der Gestalt eines Mirabeau einen der befähigsten Revolutionäre. Erst die Kenntnis des Vorhandenen gestattet, die Lücken in der Kultur zu erspähen. Denn nicht jede Neuerung bedeutet eine Erneuerung. Die Kultur hat gewisse gesicherte Säulen und Mauern. Die Lücken in ihnen zu füllen, ist die Aufgabe der Arbeiter, die über das Vorhandene hinausgehen. Jene Mauern aber muss man kennen, um sie ergänzen zu können, und lieben, um sie vollenden zu wollen.

Die Prophetie.

Von Dr. Elias Auerbach.

Eine Besprechung von Rabb. Dr. Emil Levy.

Der Versuch Auerbachs bleibt auf alle Fälle dankenswert, anstatt von einem Allgemeinbegriff „Prophetie“ auszugehen und zu zeigen, wie im Prisma der Persönlichkeit das Licht verschiedenfarbig gebrochen wird, umgekehrt auf inductivem Wege vom Besonderen zum Allgemeinen, von der Erscheinung zum Typus vorwärtszuschreiten und an dem Leben und Wirken einer einzelnen Persönlichkeit Geist und Wesen der Prophetie Altisraels zu demonstrieren.

[1]) Die bekannte Frage, ob die Idee vor der Sache (idea ante rem) oder in re ist.

Die Wahl Jeremia's ist eine glückliche, vielleicht die einzig mögliche. Nicht nur deshalb, weil die tragischen Schicksale dieser überragenden Gestalt uns in einer Ausführlichkeit mitgeteilt sind, wie bei keinem anderen Propheten. Offen breitet Jeremia sein Seelenleben vor uns aus und lässt uns tiefe Einblicke tun in sein Menschliches, in die Werkstatt seiner Gefühle. Wir sind Zeugen nicht nur der prophetischen Ergüsse, sondern auch der Kämpfe und Beklemmungen, die ihnen vorangehen, der Gemütswallungen, die sie begleiten, der Verzweiflungen und des Triumphes über alles Verzweifeln. Und der Fluss der prophetischen Rede ist, wie Auerbach mit Recht hervorhebt, rein und edel, unbelastet von Schwere ergreift sie durch erschütternde Schlichtheit.

Zur Bewältigung seiner Aufgabe hat Auerbach die Methode der Psychoanalyse (bis auf Professor Freud!) und den gesamten Hilfsapparat der bibelkritischen Schule aufgeboten: dass er uns wesentlich Neues erzählt oder das Rätsel der Prophetie erhellt habe, wird man aber nicht behaupten können. So stark der Essai von Anfang bis Ende fesselt, und so anerkennenswert die Leistung eines Nichtfachmannes ist, so mussten doch zwei Faktoren, mit denen der Autor an das gewaltige Problem herangetreten ist, den Lösungsversuch von vornherein zum Scheitern bringen: Die einseitig rationalistische Betrachtungsweise und die Unzulänglichkeit des Wissens.

Schon in den principiellen Grundfragen scheiden sich unsere Auffassungen.

Unsere jüdische Ueberlieferung ist weit entfernt, die Propheten lediglich als Sprachrohr des göttlichen Mundes anzusehen. Der Talmud unterscheidet in treffenden Bemerkungen zwischen den Individualitäten der verschiedenen Gottesmänner, und Maimonides nennt ausführlich die Charakter- und Geisteseigenschaften, welche der Prophet besitzen muss, um der Inspiration teilhaftig zu werden. — Auerbach aber will ein übernatürliches Offenbarungsmoment überhaupt nicht anerkennen und betrachtet als Schüler der radikalen Bibelkritik den jüdischen

Gottesbegriff als das in vielhundertjähriger Entwicklung gewordene Produkt des jüdischen Volksgeistes. Es hat nach ihm der jüdische Geist, „seinen Gottesbegriff in rastlosem Ringen geschaffen“, aus dem „Innern der Volksseele“ ist der Gott der Sittlichkeit entstanden. Nach ihm wären also die Propheten als „sittliche Genies“ nur die Exponenten der jüdischen Volksseele.

Dem widerspricht das Zeugnis der Geschichte Israels und der Mund der Propheten selber! Sie fühlen sich keineswegs von der Strömung der Masse emporgehoben, sondern von Gott berufen, sich in striktesten Gegensatz zu den Volksbewegungen zu stellen und die Massen immer wieder des Abfalles, der Widerspenstigkeit und Zuchtlosigkeit anzuklagen. Auch die ältesten Schriftpropheten haben Kenntnis von einer Uroffenbarung Gottes an sein Volk. Niemand von ihnen will seine sittliche Forderung als etwas Neues und Niedagewesenes hinstellen. — Ohne die Voraussetzung einer solchen Uroffenbarung, von der das Volk immer wieder abfällt, wären uns die leidenschaftlichen Ausbrüche des prophetischen Zornes vollkommen unbegreiflich.

Ohne das Werk Moses würde der gesamte Prophetismus Israels in der Luft schweben: bezweckte doch die von der Bibelkritik als „fortschrittlich“ gepriesene Reform der Propheten nichts anderes als Wiederherstellung des reinen Mosaismus, die Abstossung der kanaanäischen Kultformen und Götzendienste, denen Israel nach Besitzergreifung Palästinas immer wieder anheimfiel. Es ist kennzeichnend, dass in dem Werk Auerbachs der grundlegenden Tätigkeit Mosis, des Vaters der Propheten, nicht gedacht wird. Ueber Micha und Amos hinaus lässt sich nach dem Verfasser der Universalismus und der ethische Charakter des jüdischen Gottesbegriffes nicht zurückverfolgen. So stark steht Auerbach im Banne der doch längst als brüchig und unhaltbar erwiesenen Wellhausenschen Theorie.

Es ist der Fluch dieser verkehrten principiellen Einstellung der Betrachtungsweise, dass sie fortzeugend weiter Irrtum auf Irrtum gebären muss. Sind die Propheten, wie Auerbach

behauptet, Persönlichkeiten, in welchen der als Anlage bereits vorhandene sittliche Naturtrieb ihres Volkes in's Geniale gesteigert ist, dann ist es natürlich nicht erforderlich, zum Verständnis ihrer Wirksamkeit die Zustände Israels „auf schwarzem Hintergrunde zu malen“; dann ist das Volk auch zur Zeit Jeremias „wohl nicht besser als heute allerwärts, aber wohl auch nicht schlechter.“ Leider müssen wir sagen, dass die Mohrenwäsche, die Auerbach versucht, ein missglücktes Experiment bleibt. Hätte die Volksmoral den durchschnittlichen Charakter gehabt, den der Verfasser ihr unterlegt, dann wäre es ein Verdienst gewesen, die Propheten als überspannte und bösartige Narren aus dem Wege zu räumen. Zu ihren immer wiederholten Anklagen, welche Israel in seinen breiten Massen (Jerem. V, 1—2) der grössten Sünden und Verbrechen beschuldigen, stehen die Behauptungen Auerbachs in denkbar schroffstem Gegensatz.

Wenn Auerbach als den Zweck der prophetischen Rede die sittliche Erziehung des Volkes hinstellt, müssen wir ihm natürlich rückhaltlos beipflichten, und er ist im Recht, wenn er im Gegensatz zu den jungjüdisch-mystischen Schwärmereien die ethische Forderung betont. Aber er übersteigert den unbezweifelbaren Grundgedanken, dass das sittliche Tatenleben und nicht die mystische Versenkung den Kern der jüdischen Religion bildet. Während nach den Propheten die Heiligkeit Gottes sein hervorragendstes Attribut ist, macht Auerbach das Attribut zur Substanz. Gott und Sittlichkeit werden ihm in dem Sinne identisch, dass „der echte Prophet die sittlichen Kräfte der Menschenseele Gott nennt“. „Gott und die sittliche Idee sind eins“. Das bedeutet eine Ueberspannung des sittlichen Momentes bis zur völligen Ausschaltung jedes metaphysischen Princips. Auerbach hat kein Recht, als den religiösen Glauben der Propheten die Vergottung sittlicher Strebungen auszugeben. Den Propheten ist der Heilige Israels ein überweltliches und realiter daseiendes Wesen und keine ethische Abstraktion! Es hiesse Geschichte fälschen, wollten wir den Gott der Bibel, den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde, in die Idee der Gerechtigkeit sich verflüchtigen lassen.

Es rächt sich an Auerbach, dass er — ganz und gar Verstandesnatur — die Gefühlsmomente, die auch in der jüdischen Religion ihre grosse Bedeutung haben, weit über Gebühr vernachlässigt. Einmal hat er es richtig ausgesprochen, dass die Auffassung der Propheten eine vollkommene und unauflösliche Einheit zweier Gefühlswerte — des Sittlichen und des (Mystisch-) Religiösen — darstelle. Aber in seinen weiteren Ausführungen setzt er sich selber mit dieser richtigen These in Widerspruch, weil er nicht nur die Suprematie des Sittlichen über das „Religiöse" klarlegt, sondern darüber hinausgehend den sittlichen Gedanken zum Alleinherrscher macht, neben dem das Mystische als Gefühl einer persönlichen Verbundenheit mit Gott überhaupt nicht mehr in Betracht kommt.

Die einseitige Uebersteigerung des sittlichen Princips verleitet Auerbach zu weiteren Schlussfolgerungen bedenklichster Art; und er verfährt dabei ganz nach dem bekannten Brauch, widersprechende und unangenehme Schriftworte als spätere Einschiebsel zu eliminieren, wenn sie nicht in das Schema hineinpassen. Jeremias „räumt alle Sakramente hinweg", er „steht über jedem Formwesen und jedem Ceremonialgesetz": das sind, in ihrer apodiktischen Unbedingtheit, völlig unerweisliche und irreführende Behauptungen. Es ist auch nicht wahr, dass Jeremias den Kultus höchstens als „S y m b o l innerer Reinheit und Einheit des Gottesvolkes" anerkennen will. Weder die der Bundeslade gewidmeten Worte (K. III, 16) noch die Erwähnung der Beschneidung (K. IX, 25) können als Zeugnis für eine Gleichgültigkeit Jeremias dem Kultischen gegenüber ausgelegt werden. In nichts lässt sich, wie Auerbach es will, eine klare und schneidend scharfe Gegenüberstellung von Prophetie und Gesetz erweisen. Dass der Kultus, m e c h a n i s c h geübt, zu Aberglauben und Scheinfrömmigkeit führen k a n n und dass er deshalb eines Korrelates bedarf, der mahnenden Stimme der sittlichen Erweckung und Erneuerung, soll nicht bestritten werden, — d i e s e Auffassung des Prophetentums ist aber nicht die Auerbach'sche! — Es müsste nach ihm Jeremias, wenn er heute lebte, eine „ablehnende, zum mindestens gleichgültige

Haltung“ gegenüber Synagogengottesdienst und Festfeiern einnehmen — eine Annahme, die sich selber ad absurdum führt. Die Sabbatpredigt Jeremias, (Kap. XVII, 19 ff.) wird durchaus nicht, wie Auerbach behauptet, von allen Kritikern als späterer Einschub hingestellt. Man vergleiche dazu die Ausführungen von Prof. Rothstein in der Kautz'schen „Heiligen Schrift des Alten Testamentes“. Ferner derselbe Gelehrte a. a. O. „Den Opferkultus an sich, wenn er von gläubigen Herzen und reinen Händen gebracht wird, will Jeremia ebensowenig wie irgend ein anderer Prophet verwerfen“. Dass in Kap. XXXIX die Zerstörung des Tempels nicht erwähnt wird, darin erkennt Auerbach „einen Ausdruck von symbolischer Wucht“ für die Stellungnahme des Propheten. Er dürfte aber aus diesem Nichterwähnen schon darum keine Schlüsse ziehen, weil die Bibelkritik, deren Hypothesen er ja sonst gerne berücksichtigt, geneigt ist, in dem betr. Kapitel eine grosse Lücke anzunehmen — — —

Wie Auerbach im Banne der landläufigen bibelkritischen Anschauung die Kultusreform des Josia wertet, ist eine Sache für sich. Dass er aber Jeremias gegen das Gesetz des Deuteronomiums protestieren lässt, ist eine durch nichts zu begründende ungeheuerliche Fiction. Die schwierigen Worte לשקר עשה עט שקר ספרים (VIII, 15) können doch wohl dem Zusammenhang nach nur ironisch verstanden werden: Bei dem Abgrund, der zwischen der Theorie des Gotteswortes und der Praxis seiner Ausführung klafft, ist der Besitz der Torah, dessen man sich rühmt, völlig wertlos; der Griffel des Abschreibers hat seine Arbeit umsonst getan, sie ist zur Lüge geworden. — Wenn Jeremia von der Kultusreform Josia's an dreizehn Jahre lang nicht prophezeite, so ist dieses Schweigen durchaus nicht so demonstrativ, wie Auerbach meint. Auch für prophetisches Wirken muss irgend ein Anlass vorliegen. Der von dem ספר התורה belehrte König hielt streng auf Recht und Gerechtigkeit (Jer. XXII, 15), jede Abgötterei ward aufs Schwerste gezüchtigt, und deshalb bestand kein Grund zu prophetischer Strafrede. Die Nachfolger aber „taten wieder, was dem Ewigen

missfällig war", und das Volk tat wie die Herrscher, und so erklärt es sich von selbst, dass die prophetische Tätigkeit wieder einsetzte. — Was Auerbach während der 13 jährigen Pause in der Seele Jeremia's vorgehen lässt an Zweifeln und Grübeln, ist ein aus der bibelkritischen Theorie hervorgegangenes Phantasiegebilde.

Auerbach ist, wie wir schon bemerkten, ein Gegner des Mysticismus und möchte in seiner Darstellung des Prophetismus das Moment der Transcendenz vollkommen negieren. Ein ganzes Kapitel hat er dem Nachweise gewidmet, dass bei Jeremia ein Vorhersagen der Zukunft als Offenbarungsmoment nicht in Betracht kommen könne, sondern nur eine Art moralischer Gewissheit vorliege, dass der Sünde die Strafe folgen müsse. Um seine Theorie zu stützen, führt er 14 Prophezeiungen an, welche im Buche Jeremia an einzelne Personen gerichtet sind, und wir müssen seine Resultate auf ihre Stichhaltigkeit nachprüfen. — Sechs von diesen Prophezeiungen scheidet er von vornherein aus der Betrachtung aus, weil wir über ihr Eintreffen oder Nichteintreffen nicht unterrichtet wären. Die 7. Weissagung betrifft (K. XXI, 7) das Schicksal Zedekia's. Sie ist, so behauptet Auerbach, als unerfüllt anzusehen, weil Zedekia nicht erschlagen, sondern „nur", nachdem er die Niedermetzelung seiner Kinder ansehen musste, geblendet und gefangen fortgeschleppt wurde. — Als ob dies Schicksal nicht schlimmer war als der Tod! — Von einer Nichterfüllung können wir nur dann sprechen, wenn wir Wortklauberei treiben und spitzfindig sein wollen; wer die Stelle unvoreingenommen liest, wird bekennen müssen, dass die Prophezeiung in tragischer Weise und restlos sich erfüllte. — Von der 8. Prophezeiung gibt Auerbach zu, dass sie eingetroffen ist (die Verbannung des Joachas). Die 9. wäre dagegen wieder unerfüllt geblieben (K. XXII, 30). Auch hier müssen wir das Gegenteil feststellen: Serubabel sass nicht auf dem Throne Davids, sondern war nur Statthalter; Jojakim, Jojachin und Zedekia waren doch als erbeingesessene Könige in einem ganz anderen Sinne die Vasallen Babylons! — Von der 10. Weissagung (Tod Chananjas, K. XXVIII, 16—17

muss Auerbach einräumen, dass sie sich erfüllte. Die 11. (Friedliches Ende Zedekia's, K. XXXIV, 4—5) sei wieder nicht eingetroffen; hier aber haben wir es deutlich mit einer bedingten Weissagung zu tun, deren Charakter durch den Zusammenhang mit XXXVIII, 17—78 ganz unverkennbar ist. — Von der 12. Weissagung (K. XXXVI, 30. Jojakim soll keinen Nachfolger haben) gilt dasselbe, was wir von der 7. feststellen mussten; denn Jojachin sass nur 3 Monate auf dem Throne seines Vaters und wurde darauf als Gefangener nach Babel geführt. Und von der 13. ebenfalls (K. XXXVIII, 17—18): nur Wortklauberei kann eine Nichterfüllung heraustifteln, weil Zedekia nicht getötet, sondern „nur“ geblendet wurde. Bleibt die 14. Weissagung, den Tod Pharao Hophra's betreffend (XLIV, 30). Auch sie kann nicht als unerfüllt bezeichnet werden. Die Eroberung Aegyptens misslang Nebukadnezar durchaus nicht, wie Auerbach meint. Nebukadnezar besiegte die Aegypter im Jahre 567, wie aus den Keilinschriften hervorgeht, hatte aber nicht die Absicht, das Niltal dauernd seinem Reiche einzuverleiben, womit Jerem. XLIII, 12 auf's Trefflichste harmoniert. Dass Jeremia den Tod Hophra's Nebukadnezar selber zuschreibt, kann aus dem Texte nicht gefolgert werden; jedenfalls war dieser Tod (durch Amasis) eine Folgeerscheinung des babylonischen Sieges.

Wenn also Auerbach behauptet: „Es zeigt sich mit völliger Sicherheit, dass der Prophet so wenig wie irgend ein anderer Mensch in die Zukunft zu sehen vermag“, so dürfen wir diesen Satz getrost in sein Gegenteil umwandeln: Der Prophet hat eine Divinationsgabe, welche weder mit kluger politischer Voraussicht identisch ist, noch auch mit der moralischen Gewissheit, dass der Sünde die Strafe folgen müsse, erklärt werden kann. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass der Prophet vielfach (durchaus nicht immer!) sich nicht auf Einzelheiten einlässt, sondern nur „in allgemeinen Wendungen die Richtungen des zukünftigen Geschehens festlegt“.

Als Beweis für das Nichteintreffen von an die Völker ge-

richteten Offenbarungen führt Auerbach weiterhin die von Jeremia geweissagte 70 jährige Dauer des Exils an, weil die Periode des Exils kürzer*) gewesen wäre. Vom Datum der Weissagung an (597) bis zur 1. Rückkehr unter Cyrus wäre es ein Zeitraum von etwa 60 Jahren. Unzweifelhaft wollte aber Jeremia nur eine *ungefähre* Periode angeben und wählte dazu die im Volksgebrauch viel verwandte approximative Zahl 70. Wir haben nicht notwendig die erste Unterwerfung Jojakims im Jahre 605 zum Ausgangspunkt zu nehmen; auch die 70 Jahre, welche von der Zerstörung des Tempels bis zu seinem Wiederaufbau (516) verflossen (vgl. Secharja I, 12), brauchen zur Erklärung kaum herangezogen zu werden.

Auch die von Jeremia (wie auch Ezechiel) geweissagte *Rückkehr von Angehörigen des Nordreiches aus dem Exil* lässt sich bei tieferem Eindringen in das Problem nicht so einfach als ungeschehen hinstellen. Von der Zahl der in die assyrische Gefangenschaft Verschleppten dürfen wir uns von vornherein *keine übertriebenen Vorstellungen* machen. Eine grosse Anzahl von Israeliten blieb auch nach der Katastrophe des Jahres 722 in Ephraim wohnhaft (vgl. II. Chronik Kap. XXX) und verschmolz mit den fremden Kolonisten zum Mischvolk der Samaritaner. Sargon, der Eroberer Samarias, rühmt sich, wie keilinschriftliche Funde bezeugen, 27 280 Israeliten deportiert zu haben. Diese Summe entspricht nicht den Vorstellungen, welche man sich früher von der Zahl der in die assyrische Gefangenschaft geführten 10 Stämme gemacht hat. Immerhin war sie bedeutend genug, um die Hoffnung auf Rückkehr auch dieser versprengten Volksteile zu rechtfertigen. *Und es steht nichts der Annahme im Wege, dass wesentliche Teile dieser Versprengten mit ihren judäischen Volksgenossen den Weg nach Palästina zurückgefunden haben.* Ist doch die Neubesiedelung Palästinas nach dem babylonischen Exil nicht ein einmaliger Vorgang gewesen, sondern eine *fort-*

*) Von A. fälschlich auf 50 Jahre beschränkt.

gesetzte Kette von Rückwanderungen erfolgte, über welche wir allerdings nur sehr mangelhaft unterrichtet sind. Dass zur Zeit Jeremias und Ezechiels die exilierten Reste Ephraims sich erhalten hatten, müssen wir nach dem Zeugnis beider Propheten als sicher annehmen. Und die bussfertige Stimmung dieser Israeliten. welche Jer. XXXI, 18—19 hervorgehoben wird, lässt schliessen, dass sie die Möglichkeiten der Rückwanderung nicht unbenutzt gelassen haben.

Und nun noch die letzte von Auerbach zitierte „nicht erfüllte“ Weissagung Jeremias: die in Kap. XLIV 26ff. ausgesprochene Drohung der Vernichtung der ägyptischen Judenschaft. Auerbach beruft sich auf die durch die neuen Funde bekannte Militärkolonie in Elephantine, deren Entstehung er mindestens bis in die Regierung Manasse's zurückdatiert. Damit erledigt sich aber auch seine Behauptung! Dem gesunden Menschenverstand muss doch einleuchten, dass die Drohung Jeremias sich nur auf die nach der Ermordung Gedalja's nach Unterägypten geflüchteten Judäer beziehen kann, welche der Abgötterei anheimfielen. Diese werden nach dem Zusammenhang des Textes für ihren Abfall mit Vernichtung bedroht, und wir können annehmen, dass die strafende Hand Nebukadnezars sie bei seinem Einfall in Aegypten ereilt hat (siehe oben). Dass Jeremia dabei auch an die im äussersten Süden Aegyptens stationierte jüdische Militärkolonie gedacht haben soll, die nach dem Zeugnis der Elephantine-Papyri sich frei von Götzendient hielt, hiesse den Propheten der Ungerechtigkeit zeihen.

Facit: Den von Auerbach zitierten Belegstellen gegen den Offenbarungscharakter der prophetischen Weissagungen kann eine schlüssige Beweiskraft nicht zuerkannt werden.

Natürlich ist Auerbach völlig im Rechte (nur sagt er damit nichts Neues!), wenn er den Propheten streng vom Wahrsager trennt und die Bewährung des Propheten nicht von der unbedingten Erfüllung seiner Weissagungen abhängig macht. Die wesentliche Aufgabe des Prophetismus ist die

sittliche Läuterung des Volkes, der Hinweis auf dessen gottgegebene Bestimmung „ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk“ zu sein, und das Wahrsagen geschieht nur innerhalb dieses Rahmens, ist gewissermassen nur Mittel zum Zweck. Daher der von Auerbach mit Recht hervorgehobene bedingte Charakter vieler Prophezeiungen: Gott kann immer wieder das Unheil abwenden, wenn der Verschuldung die Bussfertigkeit folgt. Dass aber dieses bedingte Prophezeien „ein wirkliches Erkennen zukünftiger Dinge mit Sicherheit ausschliesse“, hat Auerbach nicht glaubhaft gemacht. — Darum können wir ihm auch nicht beipflichten, wenn er zwischen wahren und falschen Propheten einen Unterschied nur des Grades aber nicht der Art gelten lassen will und den Unterschied damit begründet, dass der echte Prophet eine „unangreifbare sittliche Persönlichkeit“ ist oder lediglich als „Unheilsverkünder“ auftritt. So oberflächlich liegen die Dinge nicht, und um das X eines verstandesmässig nicht zu erfassenden Offenbarungsmomentes werden wir auch bei dieser Frage nicht herumkommen. Die unerbittlich schroffe und rücksichtslose Art, mit der die falschen Propheten von Jeremia bekämpft werden, ist ein Zeugnis dafür, dass das prophetische Offenbarungsbewusstsein nicht ausgeschaltet oder abgeschwächt werden darf.

Die Ausführungen Auerbachs über die Vordatierung bestimmter Inspirationen sind psychologisch sehr interessant. Aber der schlichte Wortlaut des Textes (K. XVIII) „Es erging an mich das Wort Gottes: Steig hinab in das Haus des Töpfers etc.“ und (K. XXXII) „Bald wird Chanamel, der Sohn deines Onkels Sallum, zu dir kommen etc.“ berechtigt uns nicht, diese Stellen als Resultate nachträglicher Ueberlegung infolge eingetretener Ereignisse anzusehen und den Propheten einer Umbiegung — um nicht zu sagen Fälschung — des Verhältnisses von Ursache und Wirkung zu zeihen. Es liegt keine Nötigung vor, eine solche Gedankenequilibristik zu treiben, wie Auerbach es tut, wenn wir uns nicht auf den Standpunkt versteifen, den Prophetismus rein rationalistisch erfassen zu können. —

Es fehlt Auerbach an dem Gefühl ehrfürchtiger Zurückhaltung, welches auch dem kritisch veranlagten Juden wohl anstünde, wenn er an die heilige Literatur Israels herantritt. Er wäre sonst vorsichtiger mit Werturteilen etwa der Art, dass „Ezechiel zu Unrecht unter die grossen Propheten gekommen sei", dass von Jeremia zu Ezechiel „ein gewaltiger Rückschritt" führe und dergl. — Wir sind genötigt, dem J u d e n Auerbach das Zeugnis des c h r i s t l i c h e n Professors Rothstein entgegenzuhalten (in der Kautz'schen Bibel), „dass wir Ezechiel ohne Bedenken zu den wirklich grossen Geistesmännern Judas rechnen dürfen"; ferner derselbe Gelehrte: „. . . eine Herabsetzung seines Werkes gegenüber dem seiner grossen prophetischen Vorgänger ist eine Ungerechtigkeit". Wer sich vorurteilslos in das Buch Ezechiels versenkt, wird dem unbedingt beipflichten müssen. Persönlicher Geschmack mag wohl die Sprache und Stilweise des einen oder anderen Propheten vorziehen; aber unser subjektiv-ästhetisches Empfinden darf bei grundlegenden Fragen nicht Richter sein. Wenn Auerbach von dem hohen sittlichen Ernst spricht, den das Volk im Exil bewiesen hat, so hätte er nicht übersehen dürfen, dass dieser sittliche Ernst in erster Linie dem Wirken Ezechiels zu verdanken ist. Das Buch Ezechiel hat alle Merkmale des echten Prophetismus, jenes Hochgebirges, das nicht eingipfelig in Jeremia, wie Auerbach meint, sondern mehrgipfelig zum Himmel ragt. —

Jeremia selber würde sich mit Entschiedenheit dagegen wehren, erster Verkünder der religiösen Werte und Schöpfer der Begriffsbildungen zu sein, welche Auerbach ihm zuschreibt. Wie leichtfertig Auerbach seine Thesen aufstellt, weil neben seiner rationalistischen Betrachtungsweise die elementarsten K e n n t n i s s e d e s p r o p h e t i s c h e n S c h r i f t t u m s nicht bei ihm vorhanden sind, zeigt uns folgendes Beispiel. Er führt aus (S. 71): „Dieses vierte Jahr Jojakims bedeutet auch eine Epoche für Jeremia. Seine alte Weissagung, dass der Verderber von Norden kommt, erhält einen neuen Sinn. Gleichzeitig blitzt aber ein n e u e r G e d a n k e von weittragender Bedeutung auf, der eine mächtige E r w e i t e r u n g d e s

prophetischen Gesichtskreises in sich schliesst und für die späteren (vor allem für Deuterojesaia) massgebend geworden ist: Der grosse Babylonier ist ein Werkzeug in der Hand Gottes, die Zuchtrute seines Zornes". — Ein prägnanter Beweis, wie Auerbach die biblische Belesenheit fehlt, welche doch die „conditio sine qua non" seiner Arbeit hätte sein müssen. Unmöglich hätte er sonst den Ausruf Jesaia's übersehen können (Kap. X, 5 ff): „Wehe über Assur, den Stock meines Zornes und die Rute meines Grimmes" ff. Die der Tora geläufige Vorstellung, dass die feindlichen Heere Werkzeuge göttlicher Strafvollstreckung sind, ist 130 Jahre vor Jeremia Angelpunkt der jesaianischen Prophetie!! — Gerne möchte man glauben, dass Auerbach wenigstens das Buch Jeremia gründlich durchgearbeitet hätte; aber selbst hier wird man enttäuscht. Er behauptet (S. 99): „Zu den letzten Schmerzen und Wonnen der Einzelseele dringt er (Jeremia) nicht vor . . . . Der Mensch allein mit sich und Gott, die ungeheure Einsamkeit der Seele gegenüber der Welt ausser ihr: das sind Problemkreise, die ausserhalb der jüdischen Prophetie liegen. Darum wird man bei Jeremia vergeblich nach einem Wort suchen, das von den Grundfragen dieses Kreises spricht, vom Leiden und von der Seligkeit. Das Hiobproblem, dass unschuldiges Leiden eine Negierung Gottes ist, existiert für ihn noch nicht". Wie war es möglich, dass Auerbach jene ergreifenden Verse entgehen konnten (K. XII, 1): „Zu gerecht bist du, o Ewiger, als dass ich mit dir streiten dürfte, und dennoch muss ich vom Rechte mit dir reden. Warum ist der Weg der Frevler glückhaft, geht es gut allen die treulos sind ff". Oder mit welcher inneren Befugnis darf er diese Verse, die uns die menschliche Gewissensnot des Propheten so erschütternd malen, als nachträgliche Zusätze ansehen?

Wir müssen ferner das Gegenteil feststellen, wenn Auerbach allen Ernstes versichert (S. 93): „Es ist eine für die Geschichte der Bibel überaus wichtige und bezeichnende Erscheinung, dass in keinem echten mit Sicherheit

auf Jeremia zurückgehenden Worte der Auszug aus Aegypten oder seine (sic) Wüstenwanderung erwähnt ist. Angesichts der grundlegenden Bedeutung, die diesem Ereignis in der nachexilischen Zeit beigelegt wird, drängt sich die Annahme auf, dass Jeremia diesen Sagenkreis nicht gekannt oder wenigstens weit geringer gewertet hat". Wir müssen Jeremia selber zitieren (Kap II, 5 ff.): „Was fanden eure Väter Unrechtes an mir, dass sie nicht sagten „Wo ist der Ewige, der uns herausgeführt aus dem Lande Aegypten, der uns durch die Wüste geleitet etc."; es sind Worte, die keine Bibelkritik dem Propheten absprechen kann. Geradezu ungeheuerlich die Vorstellung, dass Jeremia den Auszug aus Aegypten, von dem bereits die ältesten Schriftpropheten sprechen, (z. B. Hosea II. 17, XI. 1 ff., Amos II. 10, III, 1, IX. 7), nicht gekannt oder höchstens als Sagenkreis gewertet haben soll. — Irreführend sind ferner die Ausführungen, dass zum ersten Male bei Jeremia Gott als Vater angesprochen wird, ein Name „der deutlicher als viele Erklärungen die Innigkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch in sich fasst". Nur nebenbei erwähnen wir, dass sich hier Auerbach in Widerspruch zu seiner eigenen These setzt, das Wesen der Prophetie liege nicht in der religiös persönlichen Vereinigung des Menschen mit Gott. Zur Sache selbst weisen wir auf Exodus IV, 22, Deutern. I. 31, VIII. 5, XIV. 1. Aber wiederum: Wozu die Wortklauberei? Güdemann hat vollkommen recht, wenn er sagt (Apologetik S. 107): „Nicht aus den Benennungen Gottes kann das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das eine Religion aufstellt, ermittelt werden; aus ihrem Geiste, ihrer Gesamtanschauung muss man es erschliessen". Unmöglich kann beispielsweise die schrankenlose Liebe Gottes zu Israel rührender dargestellt werden als bei Hosea, und trotzdem wird die Bezeichnung Gottes als „Vater" nicht ein einziges Mal von diesem Propheten angewandt. Und andrerseits wäre es durchaus verkehrt, aus der Tatsache, dass auch bei Aegyptern und im Zweistromland die Gottheit gelegentlich als Vater angesprochen wird, weittragende religionsgeschichtliche Schlüsse zu ziehen. —

Noch zu einer ganzen Reihe anfechtbarer Thesen müssten wir Stellung nehmen, und nur der beschränkte Raum verbietet uns ein ausführlicheres Eingehen. „Jeremia ist" — so behauptet Auerbach — „der Erste, der aus der Verinnerlichung der Sittlichkeit, der Forderung sittlicher Gesinnung die entschlossene Folgerung zieht: Wenn die ständige Bereitschaft zum Guten und der Seelenfrieden das höchste Gut der Menschen sind, so liegt auch gleichzeitig in ihnen selbst der letzte und einzige Lohn der sittlichen Tat". Damit projiziert Auerbach eine moderne Anschauung in den Propheten hinein, welche Jeremias in dieser Form nicht gebilligt haben würde. Denn dass Gott die Guten belohnt und die Bösen bestraft, ist die Voraussetzung jedes prophetischen Wirkens, und Jeremia hätte sich und sein Werk negiert, wenn er den Lohn der Tugend einzig und allein in der „Selbstbehauptung der sittlichen Persönlichkeit" erblickt hätte. — Mit der Annahme, dass Hosea Judaeer gewesen sei, steht Auerbach wohl auch unter den Bibelkritikern allein. Sehr zweifelhaft scheint uns die in neuerer Zeit viel vertretene Theorie, dass Jeremia das Ende des Reiches bereits durch den Skythensturm erwartet habe. Dass der Prophet vom Priester Eli oder gar von Moses abstamme, ist wissenschaftlich nicht zu erhärten.

Auch von Geschmacksverirrungen hat sich der Verfasser nicht frei gehalten. Die Beziehung, die er zwischen Jeremia und — Baruch Spinoza schafft, scheint uns nicht besonders glücklich; man sollte mit solchen Vergleichen vorsichtig sein. Geradezu peinlich aber berührt es uns, dass auch Auerbach der in gewissen jungjüdischen Kreisen beliebten Sucht nicht widerstehen konnte, den Stifter des Christentums schwärmerisch in den Kreis seiner Betrachtung zu ziehn. Höchst überflüssigerweise. Wir besitzen in den Psalmen, im Buche Hiob, in der unübersehbaren agadischen Literatur so viele Zeugnisse für Verinnerlichung und Versenkung des individuell-religiösen Empfindens, dass wir nicht nötig haben, bei Jeschua von Nazareth eine Anleihe zu machen.

Die Irrtümer und Einseitigkeiten, die in dem Werke Auerbachs so zahlreich zutage treten, können durch die Vorzüge des

Buches — die durchsichtige Sprache, den klaren Aufbau — nicht wettgemacht werden. Für manches sauber und wirksam Herausgearbeitete kann man dem Verfasser dankbar sein, und manchen Partien wird man rückhaltlos zustimmen. Und doch müssen wir im Wesentlichen — und nicht ohne Schmerzgefühl von dem Buche sagen: Das Gute darin ist nicht neu, und das Neue darin ist nicht gut. Auerbach ist ein Mann, dessen Liebe zu Israel und zum jüdischen Schrifttum bekannt ist. Wir hätten gerne gelobt, wo wir tadeln müssen. Aber das Problem, an das sich der Verfasser gewagt hat, ist so gewaltig, die Verantwortung, die er auf sich geladen, so schwer, dass wir gezwungen sind, ohne jede persönliche Rücksicht Stellung zu nehmen, להסיר מכשול. Denn kein Anderer als Jeremia mahnt uns, nicht solchen Aerzten zu gleichen, welche Wunden oberflächlich heilen und sprechen: Friede, Friede, wo doch kein Friede ist . . . . Wir sind der Meinung, dass die Verwirrung, welche Auerbach's Buch bei der Masse unkritischer und unwissender Leser anrichten muss, grösser ist als die Belehrung, welche es spendet. Mit Erwartung haben wir es in Empfang genommen und mit einem Gefühl der Enttäuschung, ja nicht ohne Unwillen, aus der Hand gelegt. —

R. Jisroel Salanter u. die Mussarbewegung[1].

Von Rabbiner **J. Weinberg**

II. Wilna.

Neun Jahre weilte R. Jisroel in Wilna (1840—49). In dieser Zeit veranstaltete er grosse öffentliche Versammlungen in der grossen Synagoge und in den übrigen Bet- und Lehrhäusern der Stadt und hielt seine Mussarreden mit feuriger Begeisterung. Seine grosse Beredsamkeit, die durch seine kraftvolle schöne Stimme noch gehoben wurde, machten ihn zum Liebling der Gemeinde. (Von einem seiner indirekten Schüler habe ich gehört, dass R. Jisroel gelegentlich seiner Reden beim besten Willen sich beim

[1]) Vgl. den Jeschurun VII 595—605.

Eintritt in die Synagoge keinen Weg zur Kanzel bahnen konnte, so dicht gedrängt standen die Menschen; so pflegten sie ihn denn über die Köpfe der Menge hinweg auf den Händen zu tragen, wobei ihn einer dem anderen weitergab. Dann zankte wohl einer mit dem anderen, weil jeder der Ehre teilhaftig werden wollte, diese „Last“ zu tragen; und gar mancher küsste bei dieser Prozedur seine Kleider). Die grosse Masse: Handwerker, Kutscher, Strassenhändler, die ihm im Herzen Dank wussten, weil er willig von seinem hohen „Gaon“thron zu den einfachen Ammë-Haarazoth herabstieg und ihnen keinen scharfsinnigen Pilpul und philosophische Abhandlungen nach Art der anderen Gaonim vortrug, sondern zu ihnen über die Angelegenheiten ihrer schlichten Seele in einfachen zum Herzen dringenden Worten sprach, waren ihm aufopfernd ergeben und folgten ihm überallhin und bemühten sich, aus seinem Mund die Synagoge zu erfahren, in der er den nächsten Vortrag halten würde; dann versammelten sie sich voll Eifer in hellen Scharen und füllten den ganzen Raum der Synagoge. Die angesehenen בעלי־בתים, die grösstenteils der Schicht der Talmudisten angehörten, waren aus Platzmangel gezwungen, gedrängt und eingeengt mitten in der Schar der einfachen Leute zu stehen. Das war ihnen gar nicht lieb. In jenem Zeitalter waren die Talmudisten in der Stadt so eine Art geschlossene aristokratische Partei. Sie zeichneten sich durch ihre Tracht und Bräuche aus, vermengten sich nicht mit der Menge und hatten, ausser im Bedarfsfall, keine Beziehungen zu ihr. Deshalb waren die Maggidim und die Prediger, die im wesentlichen Lehrer der Menge waren, bei den gelehrten Männern unbeliebt; letztere betrachteten es als Schande, zu den Hörern jener zu gehören, und hielten sich den Maggidim und ihren Vorträgen völlig fern. Wie gross war drum ihr Staunen, dass dieser Gaon, der der Lehrer der scharfsinnigsten Talmudisten genannt zu werden verdiente, sich der Maggiduth zuwandte, diesem Erbteil der Unbegabten und der Bettler des Geistes. Allmählich mussten sie jedoch diesem seltsamen demokratischen Gebaren ihres Lehrers zustimmen. Nicht gewillt, auf seine Vorträge zu verzichten, vergaben sie sich es, sich unter das Volk zu mengen; so war R. Jisroel fast der erste, dem es gelang, Talmudisten und die Menge um sich zu scharen und

sie zu *einer* Hörerschaft zu vereinigen, ein Umstand, der die gegenseitige Annäherung zwischen der Aristokratie und den sozial niederen Volksteilen sehr förderte. Und brachte der Menge diese Annäherung unendlichen Nutzen, so war der Vorteil für die Lomdim nicht geringer. Diese sahen jene in seelischer Gehobenheit, dann, wenn das Herz edlen Einflüssen sich hingab und die Seele Schwingen trug unter dem Eindruck der gewinnenden und aufrichtenden Worte. Sie erkannten, dass die Menge, dieser „demütige tausendköpfige Organismus" nicht nur als ungeformte, undifferenzierte Masse, die lediglich Gebote *erfüllt* (מקיים ועושה), existiert, sondern sich auch zu der Stufe erheben kann, wo Verständnis herrscht (שומע ומבין), und für diese Erhöhung, die man ihr zuteil werden lässt, dankt sie mit Liebe. Und noch etwas erfuhren sie: die Kanzel wird nicht auf Pacht der jüdischen Barmherzigkeit überlassen, damit sie ein Sammelbecken der Tränen sei angesichts individuellen und allgemeinen Leides oder eine Sammelstelle für Wohltätigkeit aller Art, — sie kann vielmehr zum Leben und Geist ausstrahlenden Mittelpunkt werden, wenn von ihr aus weise Reden in vollendeter Form ertönen; dass die „Deraschah" im Ansehen so sank und zu einem Gefäss geistiger Armut wurde, daran hatte nur die Nachlässigkeit der Grossen schuld. Diese hatten die Kunst der Rede den unfähigen und minderwertigen Köpfen gleichsam als herrenloses Gut überlassen; doch kann sie wieder ein Gegenstand wissenschaftlicher und künstlerischer Behandlung werden, wenn Denker und Gestalter sie mit ihrem Geist befruchten. Damals erkannte man, dass im Grunde die Rede dazu bestimmt ist, für die Grossen und Weisen des Volkes ein Sprachorgan zu sein, durch das der unmittelbare Einfluss einer Persönlichkeit geradenwegs den Weg zum Herzen findet. Für die Talmudisten jener Generation war diese Offenbarung wertvoll und von *wichtigen Folgen*: sie hörten auf, der „Maggiduth" mit Spott zu begegnen, und die, welche das Rabbinat als Lebensberuf erwählten, übten sich hinfort in der Kunst der öffentlichen Rede und beschäftigten sich mit dem Studium des דרוש.

Die öffentlichen Reden von R. Jisroel wurden eine Art Schule der Rhetorik. Sie dienten als Vorbild. Fast alle Rabbiner, die

später als Redner Berühmtheit erlangt haben, stammten aus diesem lebensvollen Lehrhaus. Der grösste unter ihnen war der Gaon R. Jakob Joseph, der מגיד מישרים und מורה צדק in Wilna war (gegen sein Lebensende wurde er zum Oberrabbiner von New York berufen und starb dort), und s. Z. mit dem Titel ראש המדברים in Russland geehrt wurde. Man erzählt, dass bei seinem blossen Erscheinen auf der Kanzel der grossen Wilnaer Synagoge Tausende Tränen vergossen. Fast alle Schüler R. Jisroels waren ausgezeichnete Redner, und viele von ihnen nahmen die Aufgabe auf sich, des Lehrers Lehre und Geist zu verbreiten. So wies die geistige Arbeit R. Jisroels nach zwei Richtungen: zum Volk und seinen künftigen Lehrern: er war selbst der bedeutendste Agitator für die Verbreitung seiner Ideen, und zur selben Zeit bildete er ein ganzes Heer von Mitkämpfern aus, die sein Werk fortsetzen sollten.

Ungeachtet seiner allgemein anerkannten Führerschaft wollte R. Jisroel kein Ehrenamt in der Gemeinde annehmen; so mischte er sich nicht in Gemeindeangelegenheiten, sei es nun wirtschaftlicher oder religionsgesetzlicher Natur (ausgenommen war das Gebiet der Wohltätigkeit, aber auch hier wirkte er nur von Fall zu Fall). Die Gelehrten und Rabbiner der Stadt wandten sich Erklärung heischend, an ihn mit Fragen über איסור והיתר u. dgl., und er pflegte mit ihnen zu disputieren und ihnen bei der Klärung der Halachah zu helfen. Aber nie sprach er eine endgültige Entscheidung (הלכה למעשה) aus und lehrte nicht einmal in leichten Fällen halachische Dezisionen. Selbst שאלות, die in seinem Hause auftauchten, liess er durch den zuständigen Rabbiner beantworten. Im grossen und ganzen spielt er den schlichten Privatmann im Verkehr mit den Rabbinern, besuchte sie an den Festtagen und unterwarf sich aus freien Stücken den überkommenen Gesetzen der Disziplin und Ehrerbietung gegenüber dem amtierenden Rabbiner (במרא דאתרא). Nur einmal ging R. Jisroel aus seiner Reserve heraus und tat einen ausserordentlichen Schritt, der seiner Zeit grosses Aufsehen hervorrief. Es war 1848. In Wilna war die Cholera ausgebrochen; Rabbi Israel setzte sich der Gefahr aus und bemühte sich in grösstem Massstab um die Lebensrettung von Kranken. In seinen Reden ermahnte er die Einwohner der Stadt, sie sollten keine Furcht haben und sich der Kranken-

pflege widmen. Er sagte: der Mensch dürfe nicht ängstlich und verzagt der Seuche gegenüberstehen, denn was bedeute letzten Endes des Menschen Leben! Dennoch sei der Mensch durch Thorahwort verpflichtet, die Gesetze der Hygiene zu beobachten und auf ärztlichen Rat zu hören! Ueber den Tod einer teuren Person dürfe man nicht klagen oder murren, denn sie sei erlöst von ihrer Not, dem irdischen Leben, wenn sie in ihr jetziges Reich einziehe, doch dürfe man keinesfalls die Pflicht der Lebensrettung vernachlässigen, solange noch Leben vorhanden sei. (Vgl. die Briefe des Gaon in אור ישראל S. 67).

Am Rüsttage des Jomkippur liess er damals an allen Lehrhäusern der Stadt Bekanntmachungen anschlagen, in denen er das Volk ermahnte nicht zu fasten, weniger פיוטים zu sagen und sich dafür umso mehr im Freien zu bewegen. Nach שחרית am Jomkippur bestieg er die Kanzel, Wein und gute Speisen tragend, machte קדוש, trank und ass vor den Augen aller. Eine grosse Angst bemächtigte sich des betenden Volkes, das seinen Augen nicht traute. Doch R. Jisroel stieg nicht hinab, sondern forderte mit Nachdruck vom Volk, dass es seine Tat nachahme. Nach dem Fasttag war die ganze Stadt in Bewegung, und einige von den alten Rabbinern murrten, dass er solch ein schweres Verbot öffentlich aufgehoben habe. Als R. Jisroel das erfuhr, liess er bekannt geben, dass er in der grossen Synagoge einen halachischen Pilpul halten werde. Selbstverständlich versammelten sich alle Talmudisten um zu hören, in welcher Weise R. Jisroel seinen פסק־דין rechtfertigen würde. Er aber erwähnte das Ereignis mit keinem Worte, sondern trug einen tiefgründigen Pilpul vor, der an erschöpfender Behandlung und Scharfsinn alle früheren übertraf. Das brachte seine Widersacher zum Verstummen! (Im Namen seiner Schüler habe ich vernommen: dieser wunderbare Pilpul war in höherem Masse als gewöhnlich eine Offenbarung seines wahren Wesens. Die Stunde erforderte es, dass er seine sonst verborgenen genialen Fähigkeiten mehr als gewöhnlich enthüllte — dennoch war es auch diesmal keine völlige Demaskierung... s. Jesch. VII 11, 12).

Immer wenn das erwähnte Ereignis später genannt wurde, freute er sich unendlich, dass er dieser grossen Mizwah, für die

Erhaltung des Lebens vieler zu wirken, gewürdigt worden sei. Das war fürwahr eine Tat, die die Stunde gebieterisch forderte. R. Jisroel wusste, dass kein anderer an diesem Ort es sich herausnehmen konnte, eine solche schwerwiegende Handlung auszuführen, und auch das wusste er, dass das Volk auf keinen anderen als ihm hören würde in solch ernster Angelegenheit. Im allgemeinen legte er sich Erschwerungen auf, anderen aber erleichterte er die religiöse Praxis sehr. Einmal sah er, wie einer seiner Schüler beim Waschen vor der Mahlzeit nach Art derer, die die Gebote besonders sorgfältig ausführen (מהדרים) einen grossen Krug Wasser über die Hände goss. Da nahm R. Jisroel einen kleinen Becher und benetzte nur die Fingerspitzen. Als der Schüler ihn fragte, warum er so mit dem Wasser spare, antwortete er: das Wasser trägt die Magd auf ihren Schultern, und man darf nicht auf Kosten anderer die Mizwoth verschönern. (In seiner jiddischen Sprache: man tor nit sein kein מהדר oif jenems Pleizes = Schultern) [Rosenfeld S. 37]. — Auch das geschah in Wilna: Einst in den Festtagen ging R. Jisroel auf der Strasse und sah, wie eine Frau eilends lief und lebendiges Geflügel in der Hand trug. R. Jisroel trat an sie heran und fragte, was das bedeute. Sie erzählte, ihr kleines Kind sei krank, und sie müsse auf ärztliches Geheiss eine Geflügelsuppe bereiten, doch seien die Schochtim nicht daheim. R. Jisroel verstand, dass die frömmsten Schochtim sich am Jomtob dem Schächten entzogen. Da erlaubte er ihr selbst zu schlachten . . . (Dies habe ich selbst von dem Gaon R. Meïr Peimer aus Sluzk gehört im Hause meines Lehrers des Gaon R. Eliah Baruch Kamai aus Mir).

Der Erzählungen, die über des Gaon Lebensführung im Volksmund lebendig sind, ist kein Ende. Zur Ergänzung seines Bildes will ich nur noch eine besonders charakteristische Erzählung mitteilen: Im Hause R. Jisroels, in Wilna, wohnte eine arme Frau mit einem kleinen Kind. Am Kolnidre-Abend eilte die Frau in die Synagoge. Als die Mutter fort war, wachte das Kind, das in seiner Wiege bisher schlief, auf und fing an zu weinen. R. Jisroel, der bereits in die Synagoge gehen wollte, trat an die Wiege des Kindes, beruhigte und besänftigte es durch Gesang. — Als die Mutter heimkehrte, fand sie den Gaon vor dem Bett stehen in

Talith und Kittel. — In der ganzen Stadt fand sich keiner, der die Stirn hatte, üble Nachrede über ihn zu führen oder schlimm über seine Taten zu denken. Alle, auch die Rabbiner, wussten, wie demütig er war und wie er sich hütete, ohne Not eine Entscheidung zü fällen, dass er alles in heiliger Gesinnung und Reinheit לשם שמים tat und unbedingte Gefolgschaft im gegebenen Fall verdiente. Auch dass die Maskilim ihm mit Ehrerbietung und Liebe entgegentraten, ein Umstand, der bei einem anderen Rabbiner genügt hätte, um ihn den Frommen als verdächtig erscheinen zu lassen, war bei R. Jisroel nur dazu angetan, sein Ansehen und das Staunen über seine Grösse, die ihn hoch über der Parteien Hader erhob, zu erhöhen. Dennoch brachte ihn diese Sympathie der Maskilim in eine schwierige Situation und verursachte seinen Weggang von seiner ihm liebgewordenen Stadt Wilna. Damals tobte der Haskalahkampf, und Wilna war das Zentrum. Hier lebte Abraham Baer Michailischker, genannt אד"ם הכהן, Lebensohn, und sein Sohn Michah, Kalman Schulman, Fünn u. a. m. Die Maskilim in der Stadt, die sich insgesamt gegen die Rabbiner völlig ablehnend und feindselig verhielten, neigten zu R Jisroel und hielten ihn für einen Gesinnungsgenossen. In ihrem Kampf für die Haskalah beriefen sie sich auf ihn: R. Jisroel, sagten sie, stimmt mit uns überein! (Ueber das wahre Verhältnis des ר"ם zur Haskalah soll weiterhin noch gesprochen werden). Als im Jahre 1848 in Wilna durch die russische Regierung auf Veranlassung der Maskilim das Rabbinerseminar gegründet und Männer wie אד"ם הכהן u. a. zu Lehrern bestellt wurden, schlug man R. Jisroel als Rektor für das Seminar vor. Die Maskilim wussten, dass auch R. Jisroel mit der geistigen Struktur des zeitgenössischen Judentums wenig zufrieden war, kannten seine Reden über die Notwendigkeit des klaren Denkens beim Studium der Thorah und des tiefen Eindringens in den ethischen Gehalt, der in den מצות מעשיות verborgen liegt, über den moralischen Kern der Erzählungen (Aggadoth) unserer Weisen ז"ל, über die geistige Entwicklung und seelische Vervollkommung als Ziel des Gesetzes, insofern es Taten fordert; so waren sie im guten Glauben, wenn sie ihn für den Mann hielten, dem alle Ziele, für die sie kämpften, lieb und wert waren, und der mit ihnen für die

Einheit von „Thorah und Haskalah“ wirken würde. Sie bemühten sich, ihm zu beweisen, dass er in Gemeinschaft mit ihnen am ehesten sein Ideal verwirklichen könne, das in Wahrheit auch sie suchten . . . Es versteht sich, dass R. Jisroel diese Mésalliance anwiderte . . . Als ihn einer der Gründer des Seminars, der Arzt Dr. Trachtenberg, fragte, warum er nicht teilnehmen wolle an der Arbeit des Seminars, antwortete er: „Ein Rabbiner ist kein Arzt. Die Aerzte von heute bemühen sich um die Reichen. Ein Rabbiner muss für die Armen tätig sein. Für einen Armen ist manchmal eine kleine religionsgesetzliche Frage direkt eine Lebensfrage. Um seine Aufgabe und seine Pflicht gegen die Armen erfüllen zu können, muss der Raw nicht nur in ש"ס ופוסקים bewandert sein; auch Gottesfurcht, Gläubigkeit und Charaktergrösse ist dazu vonnöten. Es ist kaum anzunehmen, dass die Zöglinge, die in eurem Seminar herangebildet werden, sich in dieser Richtung besonders auszeichnen werden.“ (An seiner Gegnerschaft gegen Seminargründungen hielt er sein Lebenlang fest, so auch in seinem Alter, als er in Königsberg weilte. Damals bat ihn Herr Emil Benjamin aus Memel um einen Empfehlungsbrief an eines der Seminare in Deutschland. R. Jisroel, der sonst jedem Bittsteller solche gab, antwortete diesmal: Ich kann keinen solchen Brief für irgend ein Seminar geben) (s. das Werk von E. Benjamin: R. Jisroel Lipkin, Berlin 1899; S. 11). Da aber die Maskilim wussten, dass an der Spitze ihres Seminars ein talmudischer Gaon, der auch als Frommer bekannt war, stehen müsse, damit seine Zöglinge späterhin rabbinische Autorität fänden, drangen sie ohne Unterlass in ihn. Auf ihren Rat trug ihm die russische Regierung die Stelle an. Das Ende war, dass R. Jisroel sich aus dem Staub machte und nach Kowno floh. Damit schliesst die Wilnaer Epoche der Mussarbewegung, und es beginnt die Kownoer. Wilna war die Periode des jugendlichen Wachstums und Spriessens. In Wilna wurde sie fast schon eine Volksbewegung. Dort scharte R. Jisroel alle Talmudisten um sich, gewann alle Herzen. Kein Widersacher erhob sich dort gegen ihn. Keiner erblickte in ihm einen Reformator des Gesetzes oder sah in seinen Gedanken eine neue Theorie des Judentums. Weder seine Sitten noch seine Reden gaben irgend welchem Argwohn

Raum. Von den Worten des Schulchan Aruch entfernte er sich nicht um Haaresbreite und gab willig alles selbst für eine religionsgesetzliche Erschwerung (גמרא) eines der letzten Dezisoren hin; und wenn ihm zuweilen auch Worte entschlüpften, die zu einer vielleicht üblichen Auffassung und religiöser Denkungsart in Gegensatz standen, so erklärte sich das zur Genüge als Originalität eines Frommen, der zugleich scharfsinniger Gaon war. Sein Mussarwirken in Wilna war öffentlich und der Gesamtheit zugewandt. Es erschöpfte sich in öffentlichen Reden und der Herausgabe der Mussarschriften alter Autoren. (Das Werk חשבון הנפש von R. Mendel aus Satnow und גורן נכון von R. Schelomoh Gabirol wurden auf seine Veranlassung 1844 gedruckt.) Solche schlichte Arbeit hat aber auch rein gar nichts Reformatorisches an sich. Auch das „Mussarhaus“, das er in Wilna im Hofe des R. Salman b. Uriah gründete, konnte keinen Argwohn erregen, weil der Eintritt jedem frei war und jeder sich überzeugen konnte, was dort vor sich ging: dort versammelten sich Männer, die מסלת ישרים und חובת הלבבות lernten. R. Jisroel war der Liebling aller Schichten und Parteien, und mit der Popularität seiner Persönlichkeit verbreiteten sich seine neuen Mussar-Ideen — ohne Widerspruch und Protest. Freilich nur in den seltensten Fällen drang man in die Tiefe seiner Tendenzen, und selbst unter den Talmudisten erkannten nur wenige das Neuartige seiner Gedanken, aber dafür war das allgemeine Denken der Lomdim, ohne dass sie es wussten, von seinen neuen Gedankengängen beeinflusst, und die Erkenntnis der Notwendigkeit des Mussarstudiums und seiner praktischen Betätigung brach sich Bahn und wurde in Theorie und Praxis angenommen. Nach dieser Richtung hatte R. Jisroel bereits im wesentlichen sein Ziel erreicht. Ihm lag der Gedanke, der Neuerer sonst erfüllt, eine neue Sekte in Israel zu gründen, völlig fern. Er betrachtete sich nur als öffentlichen Mahner, dessen Pflicht es ist, dem Volk die fast vergessenen Herzenspflichten ins Gedächtnis zurückzurufen, aber er hütete sich, irgend etwas zu tun, was nach Sektenbildung oder Neuerungssucht aussah. Aber in Kowno nimmt die Mussarbewegung fast den Charakter einer neuen Lehre im Judentum an. Die Musserniks vereinigen sich zu einer ge-

schlossenen Gruppe und scheinen so vom übrigen Volk geschieden. Sie verlieren die allgemeine Sympathie. Man blickt auf sie wie auf Sektierer. Die Zahl der Parteigänger wird geringer, dafür aber befestigen und organisieren sie sich und werden willensstark und einflussreich. Sie wenden sich bedeutsamen Aufgaben des Lebens zu und übernehmen dauernd führende Rollen in der Gesellschaft und Gemeinde. In dem Moment aber, wo sie den engen Bezirk der individuellen Vervollkommnung verliessen und das weite Feld der gesellschaftlichen Wirksamkeit betraten, stiessen sie einerseits auf heftigen Widerstand bei den Beschützern der bestehenden und festgefügten Grundlagen der alten jüdischen Gemeinschaft, kamen sie andererseits mit den neuen Elementen der Jugend, die nach Erneuerung strebte, in Berührung. Die Gegnerschaft gegen sie wuchs mit dem Mass ihres Einflusses in der Oeffentlichkeit. Jeder Schritt vorwärts kostete Opfer. Der Weg war mit Hindernissen besät. Doch konnte all das ihre Kraft nicht schwächen; im Gegenteil: ihre geistige Stärke wuchs, und ihre Pädagogik ward um ein neues Prinzip reicher: Willenskraft und Seelenstärke. Wilna war die Blütezeit des Mussar als einer geistigen Sehnsucht. Dort erreicht er seinen Höhepunkt als Volksbewegung. In Kowno hingegen war die Wiege der gesellschaftlichen Ausprägung der politischen Stärke, der organisierten Partei. Hier entstand das dauernde feste Zentrum. Von hier aus wurde das Netz gesponnen, das nach allen Richtungen ausgespannt wurde, differenzierte sich die Bewegung zu verschiedenen Nüanzierungen, spaltete sich und schuf sich neue Keimzellen. Und hier verwickelte sie sich in einen heftigen Kampf nach rechts und links, mit Rabbanim und Maskilim.

(Fortsetzung folgt.)

Ueber den Begriff der Ehe im Judentum und im Neuen Testamente.

Von Rabb. Dr. **Daniel Fink**, Berlin.

(Schluss.)

Eine andere Stelle: דברים קאפ י״ב פסיק י״ז: לא תוכל לאכל בשעריך. In dem Gegensatze, der mit dem folgendem Verse eingeleitet wird, heisst es aber: כי אם לפני ד אלק תאכלנו. Wir hätten demnach auch im Vordersatze לא תאכל בשעריך וגו׳ erwartet, eine Ausdrucksweise, die in der תורה durchgehends angewendet wird. Woher diese seltsame Abweichung im Ausdrucke? Eben diese führt uns aber auf die Idee, welche der Institution des מעשר שני und ähnlicher Deputate zu Grunde liegt. Sie sollen, wenn man so sagen darf, einen Spargroschen darbieten, die den von materiellen Sorgen befreiten Unterhalt am Sitze des Heiligtums gewährleisten, um dort unter dem frischen Zustrom eines neuen freien Geistes der Heiligung dem Leben urkräftige, aus dessen Tiefen quellende Impulse zu geben. Es könnte jemand vielleicht denken, diesem Zwecke durch eine Flucht in die Einsamkeit besser zu genügen. Einem solchen Unterfangen wird damit die Berechtigung abgesprochen, weil dies nach der Lehre der תורה die Zuständigkeit des menschlichen Urteils überschreitet. Daher denn auch die Propheten allesamt selbst in Zeiten, in welcher die Gesellschaft noch so tiefe Verfallserscheinungen zeitigte, nicht in die Einsamkeit hinaus ihre Zuflucht nehmen, sondern unter den Menschen, so wie sie sie vorfanden, wirkten. In der Stelle דברים י ד פסיק כ״ד, wiederum heisst es mit weisem Bedachte כי לא תוכל שאתו und nicht, wie man hätte erwarten sollen, כי לא תוכל לשאתו. Damit soll die Lehre von der Einlösbarkeit des מעשר שני dahin präzisiert werden, dass nur die tatsächliche Unmöglichkeit, den Zehnten in natura nach dem Orte, an dem der Heiligtum seinen Sitz hat, zu befördern, von dieser Verpflichtung zu entbinden vermag, nicht aber etwa der Umstand, dass irgend einer es mit seiner persönlichen Würde nicht für vereinbar findet, auf einem mit Getreidesäcken beladenen Wagen nach Jerusalem zu ziehen. Wenn aber דברים כ״ח פ׳ כ״ז ..ל״ה

es לא תוכל להרפא heisst, während wir statt dessen לא תוכל הרפא erwartet hätten, so soll damit die böse Art des in Frage kommenden Ausschlages gekennzeichnet werden. Wenn derselbe auch allenfalls an der Stelle, an welcher er sich zeigt, geheilt werden könnte, so werdet ihr dennoch der Befugnis hierzu ermangeln aus Angst, er werde an anderer, viel gefährlicherer Stelle alsdann wieder hervorbrechen.

Wir lesen: דברים ט ז פסוק ה: לא תוכל לזבח את הפסח während es im folgenden Verse bei Erwähnung des Gegensatzes שם תזבח heisst, was für den ersten Satz den Ausdruck לא תזבח gefordert hätte, wie sonst überall und auch im vorangehenden Kapitel פסוק י״ט üblich ist. Es soll damit auf die Idee des פסח-Opfers ein Schlaglicht geworfen werden. An sich genommen, bildet es ein rein privates Opfer, dessen Vollzug gleich allen anderen ähnlichen Opfern an der häuslichen Opferstätte als statthaft erscheinen müsste. Wer das פסח-Opfer unter diesem Gesichtspunkte betrachtete, würde den Akt der Befreiung aus Aegypten auf das Niveau einer rein persönlichen Angelegenheit herabdrücken, seine Person in den Mittelpunkt des Interesses rücken und darüber die der gesamten Nation aus dem Auge verlieren. Auch selbst in Zeiten allgemeiner Verderbnis erklärt die תורה den einzelnen für unberechtigt, ein derartiges Urteil zu fällen, weil es über die Grenzen der Zuständigkeit, die dem menschlichen Urteile überhaupt gesteckt sind, weit hinausgreift. Das Urteil über den Wert der gesamten Nation müssen wir dem Forum Gottes überlassen, vor das es gehört. Aus solchen Gesichtspunkten heraus wird in der Mischnah das פסח-Opfer, als auf der Grenzlinie zwischen dem Bereiche der במה קטנה und במה גדולה gelegen, hingestellt (מגלה דף ט״ז).

In dem Königsgesetze דברים ט״ז פסוק ט״ו heisst es wiederum לא תוכל לתת עליך איש נכרי וגו׳. Der Nachsatz אשר לא אחיך הוא ist sonderbar, da er bereits in dem Worte: מקרב אחיך תשים עליך מלך enthalten ist. Dazu kommt noch, dass der Ausdruck תשים עליך im Vordersatze im Nachsatze לא תשים עליך איש נכרי erwarten liess. Warum hier statt dessen das Verb. נתן? שים מלך heisst einen König einsetzen, d. h. zur Anerkennung und Autorität bringen.

Wäre bei dem נכרי gesagt worden לא תשים, so läge darin noch keineswegs das Verbot der Ernennung eines Nichtjuden zum Könige überhaupt ausgesprochen. — In der Formulierung לא תוכל ist aber zugleich die Wahrheit enthalten, dass mit der Ernennung eines Nichtjuden für die Königswürde gleichzeitig ein Werturteil ausgesprochen ist, das darauf hinausläuft, alle Juden dieser Person gegenüber als minderwertig erscheinen zu lassen. Selbst der Gesamtheit wird die Zuständigkeit zu einer derartigen Selbstunterschätzung bestritten. Der Satz אשר לא אחיך הוא gibt demnach den Grund für den unmittelbar vorangehenden an und will auf den folgenden Gedanken hinauslaufen: In der Einsetzung eines Volksgenossen zum Könige liegt ein solches Werturteil keineswegs ausgesprochen. Ist er der Würdigste, so sind alle andere dadurch noch nicht die Unwürdigen. Ist er es nicht, so ist er eben der eine Erkorene unter vielen anderen, die ebenso, oder vielleicht noch berufener wären. Ist der Erkorene indes ein Nichtjude, so ist damit über die Gesamtheit der Nation ein Urteil der Verwerfung gefällt. Hier ist demnach die Zuständigkeit des Urteils nach der genau entgegengesetzten Richtung wie oben beim פסח-Opfer in die menschlichen Schranken verwiesen. Schliesslich gewinnt dadurch die Stelle דברים כ״ב פסוק ב׳ ג׳ ihren richtigen Sinn. Im zweiten Verse ist die Pflicht ausgesprochen, wonach jeder gegenüber den Gefahren, die durch das Element des Raumes entstehen, gegenüber dem Gut seines Nächsten die Haftung zu übernehmen hat. Wenn es nun am Schlusse des folgenden Verses לא תוכל להתעלם und nicht, wie wir erwarten sollten: לא תתעלם heisst, so wollte die תורה damit unsere Gedanken in eine andere Richtung lenken. Der Raum ist dasjenige Element, dessen Gefahren für das Gut seines Nebenmenschen zu überwinden in jedermanns Kraft gelegen ist. Wie nun, wenn dessen Gut durch die Macht des Feuers, des Wassers, des Sturmes, oder etwa durch die unberechenbarer Zufälle menschlicher Gewalt und Brutalität gefährdet erscheint? Steht doch der Nächste diesen Elementen genau so ratlos gegenüber wie der Beteiligte selbst! Wie leicht könnte gerade aus dieser Sachlage heraus ein Grund hergeleitet werden, diesen seiner eigenen Pein zu überlassen? Ein solches

Urteil ginge nach der Lehre der תורה weit über das Mass unserer Zuständigkeit hinaus. Was dem einen allein nicht gelingt, könnten vereinte Anstrengungen wohl zu Wege bringen. Vielleicht weiss der andere Mittel und Auswege zu finden, denen gegenüber das Urteil selbst des Beteiligten versagt. — Darum heisst es in diesem Satze auch nicht אשר אבד ממנו, wie wir hätten erwarten sollen, sondern אשר תאבד ממנו und ist mit „das ihm verloren zu gehen im Begriffe steht", zu übersetzen und hat die Anwesenheit des Eigentümers im Angesichte der seinem Gut drohenden Gefahr zur Voraussetzung.

Dostojewsky und die Judenfrage.

Von Hermann Weyl, Frankfurt a. M.

Ist es nicht seltsam, dass Dostojewsky gerade uns Juden wahlverwandt erscheint, obwohl er uns fast aus Instinkt gehasst hat? Man lasse sich nicht durch seine Werke täuschen, in denen er doch anscheinend ein Allesbegreifer und so auch Allesrechtfertiger ist: im Grunde war er eine dämonische Natur, von wildester Leidenschaft geschüttelt, von verzehrender Liebe und von vernichtendem Hass. Er wusste um alle Verführungskünste, er gewann auch die jüdische Jugend, die — sofern sie nicht von Klarheit und Erkenntnis geleitet wird — sich allen Schauern hingibt und auch diesem Magier erlegen ist, der mit Inbrünsten vergewaltigt und mit Heiligkeit verteufeln kann. Es sei nichts über den Dichter gesagt, der steht schon jenseits der Kritik als unheimlich überlegener Seher, wenn auch sein Künstlertum allzumenschlich in seiner Zeit verwurzelt blieb. Aber wir weigern uns, von ihm betört zu werden, willenlos und aufschluchzend, wie es so oft geschehen ist; rücken ihn lieber in einige Entfernung, seinem Künstlertum zum Trotz, das uns überzeugt und fast entwaffnen könnte, wüssten wir nicht von diesem Märtyrer, dass er auch ein grosser Hasser war, und dass er auch so gut ein Verfolger hätte werden können.

Wir beschränken uns auf eine kleine Schrift „die Judenfrage" genannt, als Auszug aus seinem gesammelten Werk auch

im Einzelheft erschienen.*) Wollten wir sein Lebenssystem ganz erschöpfen, wir müssten seine russische Gläubigkeit und seine russische Welthoffnung ebensowohl wie sein politisches Märtyrertum miteinbeziehen. Hier aber decken wir nur auf, wie er das Judentum schon a priori als Zerrbild schaut, wie er sich in geradezu geistloser und beschämender Weise dem jüdischen Gesamtgeist verschliesst, dafür aber einige auf Russland beschränkte Erfahrungen und gewisse Nachrichten judenfeindlicher Zeitungen und Journale als zuverlässige Quelle anerkennt, um politische und soziologische Schlüsse von unheimlicher Tragweite zu ziehen. –

Weit entfernt, eine fremde Kultur- oder Geisteswelt nur begreifen zu wollen, gibt er auch hier ein umfassendes Bekenntnis zum russischen Volk und zur altrussischen Gläubigkeit. Kein Gedanke dämmert ihm, dass sich vielleicht etwas Allmenschliches in allen Religionen finden, dass trotz aller staatlichen Vereinzelung der Menschheit (diesem wahren principium individuationis der Völker) vielleicht eine gemeinsame sittliche Aufgabe in aller staatlichen Sondergebundenheit sich entfalten werde. Russland ist das auserwählte Land, sein Volk das auserwählte, die Volksreligion unmittelbares Gotteswort und eigentlich der ganzen Menschheit gegeben.

Man begreift die prophetische Gebärde des Dichters bei seiner Aufgabe, Sprachrohr solcher Gesinnung zu sein. Wie konnte er noch andere Kulturen begreifen, da er so sehr auf sein Land beschränkt war. Wohl war es ein ungeheures Volk voll ungebrochener Kraft, aber schliesslich doch nur eine Form des Menschlichen. Ueber dem russischen Menschen vergass er das Allmenschliche ganz. —

Symbol und einziger Ausdruck für reinste Menschlichkeit ist ihm Russland geworden. Hier wurzelt seine fanatische Liebe. Denn nur der Russe ist ihm der inbrünstige, sehnsuchtsvolle und gotterfüllte Mensch, da er in urchristlicher Weise Menschen-

*) Dostojewsky: Die Judenfrage. Einhorn-Verlag in Dachau bei München.

liebe übt und Gott im Herzen trägt. Der Russe nur ist eigentlicher Träger der religiösen Idee.

Dieser mit tausend anderen heimatlichen Bindungen verknüpfte Glaube an die russische Berufung ist die Quintessenz seiner Lebensanschauung. Ein ungeheurer Optimismus gegenüber der russischen Seele, ein geradezu grotesker Widerwille gegen jede nichtrussische Wesensart. Wie hätte er so das jüdische Volk begreifen können?

Nicht ohne Ironie verschliesst er sich einfach der „vierzig Jahrhunderte alten Geschichte" der Juden, ihn konnte sie nichts lehren. Aber er anerkennt jede judenfeindliche Konstruktion, da sie doch so überzeugend in sein politisches System verwebt werden kann. Die slawische Frage der Balkanländer wäre längst gelöst, wäre nicht die jüdische Idee in der Welt so stark. Die russische Volkskraft wurde von den Juden geschwächt. Einem Zeitungsbericht zufolge, den er ohne Weiteres übernimmt, haben die Juden die ganze litauische Bevölkerung mit Branntwein zu Grunde gerichtet. Dem „Europäischen Boten" erzählt er nach, dass die Juden in Nordamerika die damals gerade befreiten Neger sofort aufs Neue versklavt hätten.

Eines hat er begriffen, mit einem gewissen Scharfsinn, denn schliesslich war er doch ein genialer Mensch und bedeutender Betrachter, und warum sollte es ihm nicht möglich geworden sein, auch ein wenig an der äussersten Schale des Judentums zu rühren.

Status in statu: das scheint ihm des Rätsels Lösung. Ohne solchen ausserordentlichen Zustand müsste das Judentum längst zu Grunde gegangen sein.

Die Kennzeichen aber dieses status in statu sind ihm: „Absonderung und Abgeschlossenheit von allem, was nicht Judentum ist, und die Unverschmelzbarkeit mit anderen Völkern; der Glaube, dass es in der ganzen Welt nur ein einziges persönliches Volk gibt — die Juden —, und die Ueberzeugung, die anderen Völker, wenn sie auch vorhanden sind, doch so behandeln zu müssen, als ob sie nicht vorhanden wären. Und der letzte Sinn dieser Absonderung ist ihm nur: alle anderen

Völker auszubeuten, sie zu verabscheuen und zu verachten. Das ist die Quintessenz dieses status in statu. Ausserdem gibt es natürlich noch innere und äussere Gesetze, die diese Idee lebendig erhalten."

So hat Russlands grösster Dichter des Naturalismus das Judentum erblickt, ein fanatischer Phantast, grotesker Träumer, der zugleich die grössten Seelenepen der Moderne gedichtet hat. So begriff er das doch wohl auch ihm zugängliche alttestamentliche Schrifttum, die biblische Ethik, die er schliesslich als Urbild des Christentums hätte erkennen müssen. Staunend und nicht ohne grosses Fremdgefühl betrachten wir dieses Phänomen von Rassenhass, Religionshass und Kulturhass. Wir schürfen tiefer und erkennen einen einseitig genialen Instinkt, ohne irgend eine tiefere philosophische oder soziologische Einsicht, naturhaft die heimatliche Scholle liebend und sie blind gegen jede Wahrheit absperrend, die von aussen kommt.

*

Ueberhaupt ist seine Beweismethode geradezu absurd. Er glaubt, weil er als Kind eine unzuverlässige Legende gehört hat, dass nach jüdischer Auffassung der einst erscheinende Messias den Juden alle Völker unterwerfen und sie zu ihren Füssen legen wird, und verzerrt so das gerade rein ethisch-religiöse Motiv der jüdischen Welterlöser-Hoffnung. Und an einem Punkt übertrifft er sich selbt, in kaum fassbarer Weise. Weil die jüdischen Grundsätze zum Prinzip erhoben worden sind, musste der Materialismus triumphieren, „trat blinde, gefrässige Begierde nach persönlicher materieller Versorgung" an Stelle aller heiligen Ideale der christlichen Gemeinschaft. Hier ging vielleicht eine jener geheimnisvollen, von ihm selbst beschriebenen und von der Wissenschaft noch ungeklärten Trübungen seines geistigen Bewusstseins vor sich, dass er nicht vor Scham ersterben musste, diese Verleumdung seinem leichtgläubigen Volke darzubieten.

Dabei hat er wiederum so manchen sicheren Begriff, weil er ein psychologisches Genie trotz allem war. „Juden ohne Gott" kann er sich gar nicht vorstellen, er erkennt den wesentlich religiösen Grundcharakter des Judentums. Er ahnt

das wahre Wesen der jüdischen Gemeinschaft, religiöse Aufgaben zu erfüllen; aber er verzerrt es gleich wieder, weil er nur dem russischen Volk die religiöse Erlösung zugestehen will. Vielleicht begreift er im Judentum eine unzerstörbare sittliche Kraft; aber sein volklich so eng begrenzter Geist vermochte sich nicht zu erheben, und sein religiöser Fanatismus trübte seinen Blick. So schrieb er über die Juden diese hasserfüllten, ungerechten Worte, die aber in den Augen der gerechter blickenden Menschheit ihn selbst richten müssen: „. . . . ihr Reich nähert sich, ihr volles Reich! Es beginnt der Triumph der Ideen, vor denen die Gefühle der Menschenliebe, der Wahrheitsdurst, die christlichen und nationalen Gefühle und sogar der Rassenstolz der europäischen Völker sich beugen."

Bis zum Schluss bleibt es ungewiss, ob er das Judentum meint oder die Juden. Wer sollte hier die Menschen von der umschliessenden Gemeinschaft scheiden? Er vermag dieses dialektische Meisterstück. Um der christlichen Gebote willen soll den Juden alles zugestanden werden, „was Menschlichkeit und Gerechtigkeit verlangen." Aber es bleibt eine Tat des Erbarmens, der christlichen Nächstenliebe, obwohl (was Jeder für sich zu ergänzen hat) dieser Akt der Liebe unverdient und nur Erbarmen ist. Denn durch die Jahrhunderte haben die Juden nur Eines getrieben: „Die Unbarmherzigkeit." Aus dem Hass seiner russischen Seele konstruiert Dostojewsky das Wesen des Judentums.

•

Er erzählt die Geschichte eines „Allmenschen", eines deutsch-russischen protestantischen Arztes, der 84 jährig ein Heiligenleben beendete. Er wurde von den Armen vergöttert, an seinem Sarge vereinigte sich das ganze Dorf. Alle armen Juden wollten seinen Leichnam sehen und ihn zum letzten Male küssen.

Hier erkennt Dostojewsky ein einigendes Band. Hier glaubt er die Judenfrage gelöst, weil sie doch überwunden ist. Die Juden haben ihre Absonderung aufgegeben, die gegenseitigen Vorurteile und Abneigungen sind verschwunden. „Diese All-

menschen besiegen die Welt, indem sie sie vereinigen.“ Nur aus der die Welt bezwingenden Gestalt der Heiligen glaubt er die Judenfrage lösen zu können, sie vielmehr zu überwinden. Er entwirft ein allzurührendes Bild des verstorbenen Arztes, freut sich an dem edlen Gefühl, das in ihm und den anderen schönen Seelen aufsteigt. Diesen gefühlvollen Selbstgenuss glaubt er sich nicht versagen zu dürfen. Aber er verharrt bei seiner Abneigung gegen jüdisches Volk und jüdischen Geist, weil er sie nie in sich selbst begreifen, nie in ihrer eigenen Wesensart erblicken konnte.

Was nutzt uns seine Zuversicht in die „Allmenschen“, die schliesslich die Welt erlösen werden; er selbst hat nie versucht, den jüdischen Geist an sich jenseits gewisser niedriger gesellschaftlicher Erscheinungen zu erkennen, die treibenden Seelenkräfte unserer Gemeinschaft aufzudecken. Wir mussten von ihm erwarten, dass er gewisse volkliche Engen abstreifen und das Menschliche in aller Gemeinschaft erkennen würde. Aber er vergriff sich über das Wesen des Judentums ebensowohl wie über das Wesen der ausserrussischen Kultur überhaupt. Sein Allrussentum mit der blinden Annahme des Zarismus, des Kirchenwesens und der russischen Expansion ist Ausdruck seiner beschränkten und gewaltsamen Wissensart. In politischer und kultureller Hinsicht war er der gleiche Utopist wie in seiner Auffassung von Religion und Volkstum.

Vielen Europäern hat er das Russentum erst zugänglich gemacht, denn er war als Dichter die ins Riesenhafte gesteigerte Seele seines Volks. Dies bleibt sein ewiger Ruhm. Aber wir wehren uns gegen seine politische, nationale, religiöse, kulturelle Einseitigkeit, gegen seinen barbarischen Fanatismus, erkennen ihn als allzumenschlich gebunden, unfähig, sich aus der Betrachtung seines Volks zu überpersönlichen, allgemeingültigen Normen zu erheben.

In der masslosen Einseitigkeit seines Geistes verzerrte er das Judentum ganz; einzelne auf Russland beschränkte Zustände wurden ihm zum Typ. Aber er verachtete es, das Judentum selbst zu begreifen, die „vierzig Jahrhunderte alte Geschichte“,

die Seelenmächte des jüdischen Bewusstseins, den selbst von ihm erahnten religiösen Grundzug des Judentums, die jüdische Sitten- und Gesellschaftslehre: alle Ideen, die es vermocht hätten, ihn aus einem laienhaften, höchst vorurteilsvollen Betrachter zu einem Erkennenden zu machen, zu einem wahrhaften Deuter des menschlichen Bewusstseins.

Er ist die zweideutigste Erscheinung der europäischen Geisteswelt: ein Ueberwinder und ein Gefesselter, Heiliger und Dämon zugleich. Ganz verschlossen blieb ihm, was z. B. Goethe als das allmenschliche Gesetz in aller Gemeinschaft erkennen und als sittliche Maxime dahin aussprechen konnte: „In jedem Besonderen wird man durch Nationalität und Persönlichkeit hindurch jenes Allgemeine immer mehr durchleuchten sehen“.

„Jenes Allgemeine“ aber ist das menschliche Wesen schlechthin, das Gesetz, und menschheitliche Streben in jedem Einzelnen und in jeder Gemeinschaft.

Das jüdische Bildungsideal:

מקרא – משנה – דרך ארץ – ישוב – יראת חטא.

Von Rabbiner Dr. S. Klein (Nové Zamky).

Die als Ueberschrift hierhergesetzten Worte sind der Mischnah entnommen. Die ersten vier sind in Kidduschin I, 10 zu lesen, das letzte an anderen Stellen; die ganze Reihe bezeichnet aber die einzelnen Etappen und das Endziel jenes jüdisch-religiösen und allgemein-menschlichen Bildungsweges, den die weisen Lehrer der Mischnah für uns vorgezeichnet haben.

I.

Die genannte Mischnahstelle lautet: כל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אין זה מן הישוב והמחזיק בשלשתן עליו הכתוב אומר והחוט המשולש לא במהרה ינתק. „Wer weder Bibel-, noch Mischnahkenntnisse, noch aber דרך ארץ besitzt, der gehört nicht zur Kulturwelt; wer aber an allen dreien festhält, auf den ist der Satz (Koheleth 4, 12) anzuwenden: „der dreifache Faden reisst nicht sobald“ [1]). Eine andere Version der Mischnah [2]) lautet: כל

[1]) So lautet die M. des Jeruschalmi und des רי״ף.

[2]) Gewöhnliche Ausgaben und Babli 40b.

ששנו במקרא וכו׳ . . . לא במהרה הוא חוטא שנא׳ . . . וכל שאינו וכו׳ „Wer die genannten drei Dinge besitzt, der wird nicht so bald sündigen, wie es in Koheleth heisst“ . . . u. s. w.

Der Sinn der Worte מקרא und משנה ist ohne weiteres klar; sie bezeichnen Bibel und jüdische Traditionslehre im weitesten Sinne[3]), die Aboth V, 21 als Grundlagen jüdisch-religiöser Erziehung bezeichnet werden. Weniger klar scheint der Sinn von דרך ארץ an dieser Stelle zu sein. Der Ausdruck ist allerdings vieldeutig nicht nur in der Sprache der Mischnah, sondern schon in der Bibel. Bedeutet doch דרך כל הארץ in Genes. 19, 31 ganz was anderes, als in Josua 23, 14 und I. Könige 2, 2. In der Mischnahsprache ist die Bedeutung „gute Sitte“ vorherrschend (besonders in der häufig wiederkehrenden Phrase למדה תורה ד״א und im Titel des „kleinen Traktats“ מסכת דרך ארץ). Daneben findet sich aber nicht selten der Ausdruck im Sinne von „Arbeit“ oder „Gewerbe“ angewandt. An unserer Stelle wollen die Kommentatoren — soweit ich sehe — den Ausdruck דרך ארץ in dem an erster Stelle angeführten Sinne, also als „gute Sitte“ verstehen. So erklärt Maimonides im Mischnahkommentar: חבורת בני אדם, חבורה טובה בנחת ובמוסר, ähnlich die anderen Erklärer[4]). Doch scheint mir der Ausdruck hier gerade in der Bedeutung von „Arbeit, Gewerbe“ gemeint zu sein. Dafür spricht die in Aboth II, 2 angeführte Sentenz des Patriarchen Rabban Gamliel III: יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון.

Der Parallelismus zwischen dieser und der obigen Mischnah ist unverkennbar. תורה entspricht hier den beiden Begriffen מקרא und משנה dort, worauf hier wie dort דרך ארץ folgt. Was aber R. Gamliel unter ד״א verstanden wissen will, sagt er deutlich im zweiten Teile seines Ausspruches: וכל תורה שאין עמה מלאכה וכו׳. — דרך ארץ ist also = מלאכה „Arbeit“[5]). Und wie die

[3]) S. dazu Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim S. 1 Anm. 3; Bacher, Aggadah der Tannaiten I2, S. 483 ff.

[4]) R. Obadjah: שאין משאו ומתנו בנחת עם הבריות. Wörtlich daraus קרבן העדה und פני משה zum Jerusch.

[5]) So erklärt Maimonides hier den Ausdruck ד״א = פרנסה.

Mischnah in Kidduschin behauptet, dass wer Thorahkenntnis und ד"א besitzt, nicht leicht sündige (חוטא), so meint auch R. Gamliel, dass die Beschäftigung mit Thorah und ד"א = מלאכה den Gedanken der Sünde (עון) vergessen mache.

Die Mischnah in Kidduschin ist anonym; aber auf Grund des hier aufgezeigten Parallelismus darf wohl die Vermutung ausgesprochen werden, dass sie zum Autor einen Zeitgenossen des R. Gamliel III. haben dürfte. In der Tat wird der erste Teil derselben in der von Schechter herausgegebenen II. Version des Aboth di R. N. c. 35 (44a) im Namen des in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts in Galiläa wirkenden R. Eliezer b. Jakob angeführt[6]. Um diese Zeit ist nämlich die Erörterung der Frage nach dem Verhältnis des Studiums zum Gewerbe (ד"א־תורה) in Galiläa akut geworden, und die zeitgenössischen Lehrer hatten ihre besondere Aufmerksamkeit dieser Frage zugewandt, wie das im folgenden gezeigt werden soll.

*

Es wäre eine unnötige Mühe, hier die zahlreichen Aussprüche der alten Weisen, die das Lob und die Verdienstlichkeit der Arbeit verkünden, anzuführen. Es bedarf auch kaum des Hinweises, dass die allermeisten unter den Lehrern der Mischnah einem Gewerbe oblagen[7]. Selbst jener Ausspruch R. Nechunjah b. Hakkanah's (Aboth III, 5): „Wer das Joch der Lehre auf sich nimmt, den befreit man von dem Joche der Regierung und des Gewerbes (דרך ארץ)" will nicht besagen, dass Gewerbe oder

R. Ob. = מלאכה או סחורה Dagegen sagt R. Isr. Lipschitz: למוד התורה הוא יפה רק כשיש עמה מוסר וענוה. Gegen diese Erklärung spricht aber nicht allein der zweite Teil des Satzes, sondern auch die Anwendung des Wortes יגיעה im ersten Teil desselben. „Sich abmühen" kann man mit Thorahstudium oder mit Erwerb, keinesfalls aber mit מוסר וענוה! Dass דרך ארץ = מלאכה ist, zeigt ein Satz R. Jehudah's in אבות דר"נ 28 vgl. mit Berachoth 35b (מלאכתן ; עראי = ד"א מפלי).

[6]) Menachoth 43b wendet er denselben Satz des Koheleth auf die drei Gebote von תפלין, ציצית und מזוזה an (Aggadah der Tann. II, 285 Anm. 3).

[7]) Mehrere hierauf bezügliche Sätze und Literatur s. bei Krauss, Talm. Arch. II, 248 ff.

weltliche Beschäftigung allgemein zu verdammen wären. Er meint bloss, dass das hingebungsvolle Sichunterwerfen unter die Lehre Gottes das Joch der Existenzsorgen für den Menschen erleichtere, ja ihn für die Beschwerlichkeiten, mit denen der Broterwerb verbunden ist, gleichsam unempfindlich mache[8]). Es wird höchstens noch empfohlen, sich weniger dem Geschäfte als dem Studium zu widmen, wenn man sich die Thorah „erwerben" will[9]).

*

Entgegen dieser allgemeinen Wertschätzung der festen Existenzmöglichkeit, die durch das Erlernen eines Gewerbes gewährleistet ist, begegnen wir von der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts an bei einigen Lehrern einer Auffassung, die Handwerk und Gewerbe gewissermassen geringschätzt, um die Verdienstlichkeit ausschliesslichen Thorahstudiums umso höher zu stellen: Diese Aenderung in der Bewertung des Gewerbes ist auf Simon b. Jochai zurückzuführen. „Die Beschäftigung mit der Thora ist nach R. S. b. J. ein das ganze Leben und den ganzen Menschen in Anspruch nehmender Beruf, dessen Erfüllung durch die Sorge um das tägliche Brot beeinträchtigt wird. R. S. b. J. scheute sich auch nicht, die Konsequenz seiner Theorie vom ausschliesslich notwendigen Thorastudium zu ziehen. Er fragte: Da die Beschäftigung mit dem Ackerbau das ganze Jahr hindurch zu arbeiten gibt, wann soll man Thora lernen? Die Antwort lautet: In der Tat war es bestimmt, dass Israels Arbeiten, wenn die Israeliten Gottes Willen erfüllen, von Anderen vollzogen werden, während, wenn sie Gottes Willen nicht erfüllen, sie selbst die Feldarbeiten verrichten[10]). Als er

---

8) Vgl. dazu Agada d. Tann. I[2], S. 54; Strack, Die Sprüche der Väter 2, S. 34 Anm. p.

9) Aboth IV 10: ר' מאיר א' הוה ממעט בעסק ועסוק בתורה VI 5: במעוט סחורה. Dagegen hat ebenda במעוט דרך ארץ die Bedeutung von תשמיש, vgl. R. Isr. Lipschitz und Baer's Kommentar zum Siddur. Dass dies die einzig richtige Erklärung ist, beweist der Umstand, dass סחורה bereits vorher genannt wurde, und, dass ד"א in den korrekten Ausgaben (vgl. b. Talm. u. Strack 58) nach תענוג und שחוק folgt.

10) Sifre Deut. § 42. Midr. Tannaim (Hoffmann) 35 f., Berachoth

nach seinem vieljährigen, ausschliesslich dem Studium gewidmeten Aufenthalte in der Höhle zum ersten Male wieder ins Freie tritt und die Menschen mit Ackern und Säen beschäftigt sieht, da ruft er aus: „Sie lassen das Leben der Ewigkeit und beschäftigen sich mit dem Leben der flüchtigen Stunde“[11]). Und R. Simon blieb nicht vereinzelt mit dieser seiner Auffassung. Sein Genosse war vor allem sein Sohn, R. Eleasar, es gesellten sich ihm aber auch andere: Kollegen und Schüler, die gemeinschaftlich mit ihm sich ausschliesslich dem Studium der Gotteslehre widmeten (und wohl nur die allernotwendigsten körperlichen Arbeiten verrichteten). Deshalb durfte R. Simon sagen: „Wir, die (ununterbrochen) mit dem Studium der Thora uns beschäftigen, brauchen selbst des שמע halber das Studium nicht zu unterbrechen“[12]), und der Amora R. Jochanan spricht mit Recht von R. Simon b. J. und seinen Genossen, deren ausschliesslicher Beruf das Thorastudium ist[13]).

Einer der Verherrlicher der Ideen R. Simons unter den Zeitgenossen war R. Nehoraj, dessen in die Mischnah (Ende Kidduschin) aufgenommene Worte über das ausschliessliche Studium der Thora und Beiseitelassen „aller Erwerbsarten der Welt“ offenbar durch R. Simon's Ansichten beeinflusst sind.

*

Nicht erst spätere Geschlechter[14]), schon viele Zeitgenossen konnten diese Einseitigkeit in der Auffassung R. Simons nicht billigen. So stellte R. Ismael fest, dass nach der Thorah Worten die zum Broterwerb notwendigen Arbeiten gehörig und entsprechend der „Führung der Welt“ erledigt werden müssten.[15]) Auch viele andere bedeutende Lehrer jener Zeit:

35b. Die obigen Zitate sind Bachers Aggadah d. Tan. II, 87ff. entnommen, wo die ganze Darstellung der Ansichten R. S.'s über „Studium der Lehre“ zu beachten ist.

[11]) Sabbath 33b.

[12]) j. Berachoth 12 (8b): כגון אנו שעסוקים בתלמוד תורה וכו׳.

[13]) Sabbath 11a: רש״בי וחבריו שתורתן אומנתן.

[14]) Berachoth 35b: אמר אביי הרבה עשו . . כרש״בי ולא עלתה בידן Es gab also viele, die sich R. Simon gesellten.

[15]) S. die Stellen Anm. 10: נהוג (הנהג) בהם מנהג דרך ארץ. R. Simon's

R. Meir, R. Jehudah, Abba Saul, Abba Gorjon fordern, dass jeder Vater seinen Sohn ein bestimmtes Gewerbe lehre: sie raten nur von gewissen Beschäftigungen ab, die zu jener Zeit als verrufen galten[16].

Ganz besonders kam aber der Antagonismus gegen R. Simon's Auffassung in der Gründung einer sich עדה קדושה (aramäisch קהלא קדישה) nennenden Vereinigung zum Ausdruck, deren zwei vornehmste Mitglieder wir in R. Josse b. ha-Meschullam und R. Simon b. Menassjah kennen lernen. „Heilige Gemeinde" wurde dieser Verband genannt, weil die Mitglieder ein Drittel des Tages der Thorah, ein anderes Drittel dem Gebete, endlich das dritte Drittel der Arbeit widmeten[17]. Es gab auch solche unter den Mitgliedern, die sich im Winter mit dem Studium, im Sommer mit der Arbeit beschäftigten[18]. Im Namen dieser „heiligen Gemeinde" tradiert R. Jehudah ha-Nassi den Grundsatz קנה לך אומנות עם התורה „Erwirb dir ein Handwerk nebst der

Erwiderung lautet (Sifre): אין לדבר סוף. S. ferner j. Kidduschin I 7, wo im Namen R Ismaels die folgende Deutung zu Deut. 30.19 angeführt wird: ובחרת בחיים, זו אומנות.

[16]) Ende M. Kidduschin. Zum Text s. Krauss, in der „Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judent." Bd. 51 (1907), S. 154 ff; Aggadah der Tann. II, 13, 368, 378. — Wenn man trotz dem hier dargestellten Standpunkt R. Simons die Arbeit verherrlichende Sprüche in seinem Namen angeführt findet (j. Maassroth II 50a: גדולה מלאכה . . . שפועל עושה במלאכתו ואוכל ופטור מן הגזל; Nedarim 49b: גדולה מלאכה שמכבדת בעליה: dieser Spruch wird ebenda auch R. Jehudah zugeschrieben), so ist das so zu erklären, dass R. Simon keinesfalls die Arbeit geringschätzen wollte; er eiferte bloss gegen das Erlernen eines Gewerbes, dem man sich völlig hingeben muss, während das Thorastudium dadurch vernachlässigt wird. Er meinte wohl, die bescheidenen Bedürfnisse eines Menschen könnten auch ohne ein „Brotstudium" und bloss durch die allernotwendigste, gelegentliche Arbeit beschafft werden. Solche Arbeiten hatte auch er verrichtet, denn auf Geschenke wollte er sicherlich nicht angewiesen sein. In Nedarim 49b ist übrigens nicht einmal von eigentlicher Arbeit die Rede.

[17]) Koheleth r. zu 9,9: שהיו משלשין היום וכו'.

[18]) Ebenda וי"א שהיו יגיעין בתורה בימות החורף ובמלאכה בימות הקיץ Dass die zwei Begründungen sich gegenseitig nicht ausschliessen, sondern ergänzen, ist leicht zu begreifen. יגיעין vgl. oben Anm. 5.

Thora[19]). Es kann nicht zweifelhaft sein, dass Rabbi selber auch diese Ansicht teilte, und die zu Beginn dieser Darstellung angeführte Sentenz seines Sohnes, nämlich R. Gamliel III.: מ״ב תו״ת עם ד״א besagt eigentlich ganz dasselbe, was im Wahlspruche der „heiligen Gemeinde“ enthalten ist, die diesen Wahlspruch an Koheleth 9a (ראה חיים עם אשה) anlehnte, während R. Gamliel in einem ähnlichen Satze des Predigers (7,11: טובה חכמה עם נחלה) die Bestätigung seiner Ansicht fand[20]). Ein Zeitgenosse R. Gamliels III, Bar Kappara, hatte sich zu dieser die damalige Judenheit so sehr beschäftigenden Frage, wie folgt, geäussert: „Der Jähzornige erreicht nichts als seinen Jähzorn; den guten Menschen lässt man die Frucht seiner Handlungen geniessen; wer weder Thorah, noch Mischnah, noch ein Gewerbe (דרך ארץ) besitzt, dessen Umgang verbiete dir durch ein Gelübde“. Es sind das kurze Stichwörter aus einem Vortrage des grossen Aggadisten[21]), wobei er die einzelnen Punkte sicher des Näheren behandelte und die Frage über דרך ארץ ganz im Sinne von R. Gamliel entschied[22]). So wird die Frage auch in der anonymen, aber allgemein anerkannten Baraitha (Thoseftha Kidd. 18 und Parallelst.) entschieden: „Des Vaters Pflicht ist, seinen Sohn ללמדו אומנות ein bestimmtes Gewerbe zu lehren“, und dieser Entscheidung werden noch die kräftigen Worte R. Jehudah's hinzugefügt: „Wer seinen Sohn kein Gewerbe lehrt, gilt so, als würde er ihn das Räuberhandwerk gelehrt haben“.

II.

Durch Aneignung von Thorah und Gewerbe kann der jüdische Mensch einen Anspruch darauf haben, zur Kulturwelt gezählt zu werden. Das Wort יש״ב, welches in der Mischna

---

19) Ebenda. Die sonstigen Stellen s. Aggadah der Tann. II. 489 f.

20) Koheleth r. zu 7,11.

21) Kidduschin 40b f. — דרש ב״ק.

22) Es sei noch bemerkt, dass die Hochschätzung des Gewerbes in der Familie der Patriarchen seit jeher heimisch war. So liest man mehrere Gleichnisse, durch die der grosse Wert von אומנות beleuchtet werden soll, im Namen Rabban Gamliels II. (aus Jabne) in Thossefta Kidduschin I, 11.

Kidduschin I 10 im Sinne von „Kultur“ oder „Kulturwelt“ gebraucht wird, ist wohl nach Jesajah 45,18 לשבת יצרה geformt, wonach Gott die Welt erschuf, damit sie bewohnt oder kultiviert sei[23]).

Der Gedanke, dass die Zugehörigkeit zum ישוב nur durch die in unserer Mischnah aufgezählten Momente für den Juden gesichert werden kann, leuchtet auch aus anderen Stellen der mischnischen Literatur hervor. So liest man in Aboth V, 5 unter den 48 Dingen, vermittels derer die Thorah erworben wird, בישוב במקרא במשנה במעוט סחורה. Man fasst gewöhnlich das Wort ישוב hier im Sinne von „Ueberlegung“ oder „Sitzen“ auf und übersetzt demgemäss: „[die Thorah wird erworben] durch Ueberlegung der [oder eifriges Sitzen bei] Thorah und Mischnah und durch ein wenig Betreiben des Geschäftes“. Mir scheint hier ישוב ganz in dem Sinne, wie in der M. Kidduschin, gebraucht zu sein. Vorher wird gesagt: בתלמוד „Was das Studium anbelangt, so bedarf man hierzu שמיעת האזן וכו׳“ . . .; „was aber die Kultur betrifft — בישוב, — so bedarf man hierzu מקרא, משנה, מעט סחורה der Thorah, der Mischnah und des sicheren Erwerbes, dieses allerdings nur in geringerem Masse“. Es sind also hier dieselben Begriffe wie im Kidduschin genannt, nur wird ד״א, um deutlicher zu sein, durch סחורה ersetzt, was nicht gerade „Ware“ oder „Geschäft“, sondern allgemein „Erwerb“ bedeutet[24]).

Wer aber weder Thorah, noch ein Gewerbe besitzt, kann zur Kultivierung der Welt nicht beitragen. Welche Art Menschen zu dieser Kategorie gehören, zeigt uns die M. Sanhedrin III 3 (vgl. Rosch haschanah I 3); es sind das Menschen, die ihren Lebensunterhalt nicht durch wirkliche Arbeit, sondern durch unerlaubten und unlauteren Gewinn zu erreichen trachten, —

---

[23]) Vgl. M. Gittin IV 5.

[24]) Nur wenn man בתלמוד und בישוב nicht mitzählt, gewinnt man die Zahl 48. Denn das Wort בטהרה (oder במיעוט שיחה) ist zu streichen, wie korrekte Ausgaben das eine oder das andere mit Recht weglassen (s. die Ausgabe von Strack).

die daher die Fähigkeit einbüssen, vor Gericht als Zeugen aufzutreten[25]. Mit tiefer Einsicht in den Geist und die Ethik der Halachah stellt Raw Schescheth in b. Sanhedrin 24b fest, dass der Grund dieser Bestimmung sei: לפי שאין עסוקין בישובו של עולם dass solche Menschen keinen Anteil an der Kultivierung der Welt hätten, da sie, indem sie die redliche Mühe und Plage der übrigen Menschen nicht kennen, sich nicht scheuen würden, den anderen auch materiellen Schaden beizufügen[26]; ausserdem mangelt es ihnen an ethischem Gefühl und an Gottesfurcht, um vor einer falschen Zeugenaussage zurückzuschrecken[27]. Deshalb stellt auch R. Jochanan (Kidduschin 40b unten) fest, dass der in der Mischnah als nicht zum ישוב gehörige Mensch als פסול לעדות zu betrachten sei.

III.

Die höchste Stufe jüdischer Sittlichkeit und Religiosität wird — wie soeben kurz angedeutet worden ist — erreicht, wenn man durch Studium und Arbeit befähigt worden ist, den Wert des Lebens und der Kultur richtig einzuschätzen, und durch all diese Momente jeglicher sündhafte Gedanke aus dem Sinne gebannt wird (משכחת עון), sodass der derart ausgebildete Mensch kaum imstande ist, eine Sünde zu begehen (לא במהרה הוא חוטא).

Dieser Gedankengang ist auch in der folgenden Stelle des Sifre Deut. § 161 zu erkennen: מקרא מביא לידי תרגום, תרגום מביא לידי משנה, משנה מביא[ה] לידי תלמוד, תלמוד מביא לידי מעשה, מעשה מביא לידי יראה.

מקרא, תרגום,[28]) משנה und תלמוד[29]) entsprechen hier dem Begriffe תורה in Aboth I 12 oder den beiden Begriffen מקרא und משנה in Kiddusch. I 10; מעשה ist die religiöse Tat[30]), worin auch ישוב

[25]) Vgl. hierzu Lazarus, Ethik II. 185.

[26]) Vgl. רש״י zu Erubin 82a.

[27]) רש״י zu Sanhedr. 24b; רמב״ם: עדות XI, 1.

[28]) זית רענן zum Jalkut § 515: היינו פירוש המקרא.

[29]) Das ist die dialektische Erörterung der Mischnah, wie in Aboth V 21.

[30]) Zu תלמוד מביא לידי מעשה s. „Jeschurun" V, S. 527 f.

„Kulturarbeit" in jüdischem Sinne enthalten ist, und die Folge dieser Kenntnisse und Fähigkeiten ist יראה, die wahre Gottesfurcht. Aehnlich wird in dem berühmten Satze R. Pinchas b. Jaïr's (Sotah IX Ende) יראת חטא als eine Vorstufe des prophetischen Geistes (רוח הקדש) vor חסידות genannt. Freilich ein חסיד, oder gar vom prophetischen Geist erfüllt kann nicht jedermann werden, aber Thora und דרך ארץ kann und soll ein jeder in Israel erlernen, um dadurch zum Bestand der von Gott gewollten Kultur der Welt beizutragen und in sich die Furcht vor der Sünde fest wurzeln zu lassen.

Die Bedeutung von נשים דעתן קלות עליהן.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz in Hindenburg O/S.

Ich will hier untersuchen, welchen Sinn der Satz נשים דעתן קלות עליהן im Talmud hat. Man fasst in der Regel עליהן als einen pleonastischen Ausdruck auf und pflegt zu übersetzen: „Die Frauen sind leichtsinnig". Dass der Satz in nachtalmudischer Zeit diese Bedeutung hat, steht ausser Frage. Bei Erklärern und Dezisoren wird er sogar sehr häufig unter Weglassung von עליהן zitiert. Aber es handelt sich darum, welche Bedeutung der Talmud mit ihm verbindet. Er kommt, soweit ich sehe, im Talmud selbst nur zweimal vor. Gehen wir auf die beiden Stellen ein!

Mischnah Kidduschin 80 b verbietet das Zusammensein (יחוד) eines Mannes mit zwei Frauen, erlaubt aber das Zusammensein zweier Männer mit einer Frau. Die Gemara fragt nach dem Grunde dieser Unterscheidung und antwortet הואיל ונשים דעתן קלות עליהן. Kann das hier heissen: „Weil die Frauen leichtsinnig sind"? Weil sie leichtsinniger, leichtfertiger sind als die Männer? Aber der Talmud nimmt doch ohne jeden Zweifel an, dass der Mann mindestens ebenso leicht zur Sünde kommt wie die Frau, da er יחוד eines Mannes und einer Frau verbietet, und noch dazu

einstimmig, während das Verbot unserer Mischnah nach der Lesart von Ran, Rosch (und vermutlich auch Rambam) kontrovers ist, da hiernach R. Simon das Zusammensein eines Mannes mit zwei Frauen erlaubt, also den Grundsatz נשים דעתן וכו׳ bestreitet. Aus dem Verbot des יחוד eines Mannes mit einer Frau folgt, dass der Mann als nicht um einen Deut besser gilt als die Frau, und dass er mindestens als ebenso leicht der Versuchung erliegend angesehen wird. Was bedeutet also unser Satz? Raschi führt uns auf den richtigen Weg. Er sagt: „Die eine fürchtet sich nicht vor der andern“. Meines Erachtens ist hier der Ausdruck עליהן durchaus nicht pleonastisch aufzufassen wie in andern ähnlichen Redewendungen z. B. דעתן מטורפת עליהם, דעתן מתישבת עליהם (Kinim, letzte Mischnah) u. a. m. Sondern עליהן weist auf das Verhalten der Frauen zu einander hin. Der Satz will etwa sagen: Frauen haben keine Scheu vor einander, sie sind unter einander vertrauter, ungenierter als die Männer. Daher die in Eben haeser 22 nach den talmudischen Quellen zusammengestellten Ausnahmen des Verbotes in solchen Fällen, wo die eine Frau die Indiskretion der andern fürchten muss, wo also der Grundsatz nicht gilt נשים דעתן קלות עליהן.

Auch die Stelle Sabbath 33b wird uns nun m. E. verständlicher. Dort wird berichtet, R. Simon b. Jochai habe sich mit seinem Sohne vor den Römern verbergen müssen, und seine Frau habe ihn heimlich mit Brot und Wasser versorgt. Als aber die Gefahr grösser wurde, sagte er zu seinem Sohne נשים דעתן קלה עליהן דילמא מצערי לה ומגליא לן. Darauf flüchteten sie in eine versteckte Höhle. Die obligate Uebersetzung: „Frauen sind leichtsinnig, vielleicht wird man sie quälen, und sie wird uns offenbaren“, ist meines Erachtens anfechtbar. Das sollte ein Beweis für den Leichtsinn der Frauen sein, dass sie Folterqualen nicht widerstehen können? Ueberdies sagt der Talmud ausdrücklich (Kethuboth 32b): „Hätte man Chananjah, Mischael und Asarjah gegeisselt, dann hätten sie den Götzen gedient“. Wenn das für diese ausgezeichneten Männer gilt, geschweige denn für andere Menschen. Und was die Sache besonders schwierig machen würde, R. Simon b. Jochai sollte, um sein Leben zu

retten (vgl. מגן אברהם 156 Schluss). seine Frau Folterqualen ausgesetzt haben und noch dazu, da das Versteck auch der Frau unbekannt blieb, dem möglichen Foltertode? Dies beweist m. E., dass die Stelle anders zu erklären ist. Ich glaube, dass auch hier נשים דעתן וכו׳ dahin aufzufassen ist, dass Frauen untereinander nicht diskret sind, dass sie keine Zurückhaltung vor einander üben. דילמא מצערי לה bezieht sich nicht auf die Römer, sondern auf die andern Frauen, auf Verwandte und Freundinnen, welche sie mit Fragen quälen werden, bis sie ihnen das Geheimnis anvertrauen wird.

Dies ist m. E. der Sinn dieser Stelle und die Bedeutung unseres Satzes im Talmud. Anders in nachtalmudischer Zeit. So zitieren Tossaphoth und Rosch, Anfang Chulin: „In Hilchot Erez Israel" steht geschrieben, dass Frauen nicht schlachten dürfen מפני שדעתן קלות. Diese Ansicht wird von beiden zurückgewiesen, und in der Tat scheint es sich bei der sonst unbekannten Schrift „Hilchoth Erez Israel" um ein zweifelhaftes Elaborat zu handeln, das von Asulai in Beziehung gebracht wird zu dem Abenteurer Eldad Hadani.

Ueberaus schwierig wäre eine Raschistelle Abodah sarah 18 b, in der berichtet wird, dass Beruria, die Frau R. Meirs, einmal über den Ausspruch der Weisen נשים דעתן קלות spottete und von ihrem Manne durch einen Schüler in Versuchung geführt wurde, „bis sie zu willen war, und als (der Sachverhalt) ihr bekannt wurde, erdrosselte sie sich." Hiernach hätte unser Satz in talmudischer Zeit den ganz allgemeinen Sinn gehabt, dass die Frauen leichtsinnig sind. Diese Raschistelle wäre, wenn sie eine talmudische Ueberlieferung enthielte, in der Tat ein Gegenbeweis gegen die Richtigkeit meiner Darlegung, nach der in talmudischer Zeit unser Satz nur die Beziehungen der Frauen zu einander im Auge habe.

Aber das Dunkel wird gelichtet durch eine ganz ausgezeichnete Untersuchung „Schlimme Legendengebilde über R. Meir", die Herr Professor Dr. Sulzbach im Jeschurun Heft 9/10 1920 veröffentlicht hat. Dieser tiefschürfende Talmudforscher und Literarhistoriker weist zwingend nach, dass Raschi,

wenn überhaupt die Stelle als echt angesehen wird, hier unmöglich eine talmudische Ueberlieferung bieten kann, sondern von einer über R. Meir verbreiteten üblen Nachrede berichtet, dass also Raschi die Sache nicht als historisches Faktum erzählt, sondern als eine von Uebelwollenden aufgebrachte Legende, als einen sogenannten Bilbul. Es ist in der Tat unmöglich anzunehmen, dass Raschi der Meinung gewesen sei, R. Meir sei so verworfen gewesen, dass er, nicht etwa wie König David in der Leidenschaft, sondern kaltblütig sich ein derartiges Verbrechen habe zu schulden kommen lassen, das „ein todeswürdiges Doppelverbrechen an Frau und Schüler" bleibt, auch wenn man, wie es Sulzbach tut, es in dubio lässt, ob es nach dem Bericht zu einem tatsächlichen Ehebruch gekommen sei, oder wenn man den Bericht dahin erklärt, dass der Schüler im letzten Augenblick die Maske habe fallen lassen, wie es z. B. in dem mir vorliegenden, für Schule und Haus bearbeiteten „Talmudquell, Ausgewählte Sagen und Erzählungen aus dem Talmud" von Jakob dargestellt wird. Wird doch Kidduschin 81 a erzählt: „R. Meir spottete der Sünder. Eines Tages erschien ihm der Satan in Gestalt eines Weibes auf der andern Seite des Flusses, und da keine Fähre da war, glitt R. Meir an dem ausgespannten Fährseil hinüber. In der Mitte verliess ihn der böse Trieb. Da sagte der Satan: Hätte man nicht im Himmel ausgerufen, seid achtsam auf R. Meir und seine Thorah, dann wäre mir dein Leben keinen Heller wert gewesen." R. Meir selbst hatte sich also über die Sünde erhaben gefühlt, wie konnte er es da seiner Frau als Schuld anrechnen, dass sie die gleiche Meinung von sich hatte? Er selbst hatte Versucher und Tod vor sich gesehen, wie wäre es da denkbar, dass er Frau und Schüler in die gleiche Gefahr gestürzt hätte?

Die lichtvollen, von Liebe zur Wahrheit und Wissenschaft und von Verehrung gegen die Geistesheroen der jüdischen Vergangenheit getragenen Darlegungen Sulzbachs werden die dankbare Zustimmung jedes wahrhaften Talmudkenners finden, wie sie vermutlich den sensationslüsternen Geistern, die nicht die Wahrheit, sondern sich selber suchen, ein Dorn im Auge

sein werden. Sulzbach hat einen wertvollen Beitrag zur Ehrenrettung R. Meirs und Berurias geliefert. Was der Talmud an der bekannten Stelle Sabbath 56a sagt: „Wer da behauptet, David habe gesündigt, der irrt“ [1]), das kann auch auf R. Meir und Beruria angewandt werden. Ebenso wie für sie und manchen andern das Dichterwort gilt: „Wenn dich Lästerzunge sticht, so lass dir dies zum Troste sagen, die schlechtsten Früchte sind es nicht, an denen Wespen nagen.“ Vgl. S. R. Hirsch zu Ps. 50, 16f. ולרשע אמר אלקים וכו׳. Ich ziehe das Fazit: Die zitierte Raschistelle muss für die richtige Beurteilung unseres Satzes ausscheiden.

Eine Randbemerkung zum Siddur.

Von **Oskar Lehmann,** Mainz.

Vor etwa 30 Jahren frug mich Rabbi Liepman Prinz s. A. ob ich wüsste, wo השי״ב den Sabbat חמדת ימים genannt hat, da es doch in unsereren Sabbatgebeten heisst (Schachrith und Mussaf) חמדת ימים אותו קראת Auf meine verneinende Antwort erklärte er, aus dem תרגום א׳ ginge es hervor: ich habe in diesem nichts derartiges gefunden, auch die grossen Gebetbücher geben keine befriedigende Auskünfte; so sagt Dr. S. Baer in seiner Awaudas Jisroel קראת bedeute hier soviel wie „bestimmt“ wie es bei Abraham heisse כי אחר קראתיו, der ja auch nicht אחר genannt worden sei. Die der neueren Ausgabe Auzar ha Tfilos (Wilna 1913) beigedruckten Erklärungen, wollen den Ausdruck auf einen Midrasch zurückführen, Gott habe zu Moscheh gesagt: Einen kostbaren Schatz, habe ich aufbewahrt, Sabbath ist sein Name, wo dann für das Wort „kostbar“ חמדה gebraucht wird. Auch das scheint wenig einleuchtend: Andere wollen nach dem חמדת ימים ein Komma oder einen Punkt setzen, so dass es dann heissen würde: An dem Siebenten fandest Du Deinen Wohlgefallen und heiligtest ihn den Köstlichsten der Tage. Ihn nanntest Du das Denkmal des Werks des Weltanfangs. Auch in diesem wenig plausiblen Erklärungsversuch, scheint der Zusammenhang zwischen

[1]) Am weitesten in den Versuchen der Ehrenrettung biblischer Helden ist S. R. Hirsch gegangen, der z. B. Gen. 37, 18 ויתנכלו אותו להמיתו übersetzt: „Sie stellten ihn sich bis zur Todeswürdigkeit ränkeschmiedend vor.“ Und dabei sagt doch Midrasch r. z. St. אמרו בואו ונשסה בו את הכלבים, was von den Kommentatoren in Beziehung gebracht wird zu Pessachim 118a „Wer Verleumdungen publiziert, . . . der ist wert usw.“

dem ersten und zweiten (künstlich getrennten) Satz immer noch nicht gelungen. S. R. Hirsch erläutert אותו קראת „Alle übrigen Festtage hängen von Bestimmung und Verkündung der Nation und deren Repräsentanz ab, durch ihre Verkündung werden sie מקראי קדש Berufungen zum Heiligtum. Den Sabbat allein hat Gott ein für allemal festgestellt und verkündet, er ist der einzige unmittelbar von Gott festgestellte „מקרא קדש". Auch dies rechtfertigt das חמדת ימים nicht.

Ich fand nun in der von Ruben Jesaias Muskat herausgegebenen (auch sonst sehr vorzüglichen) תפלה Warschau 1884 in der beigedruckten Erklärung תקוני שבת von Rabb. Moses Usalschin die folgende Bemerkung, die mir sehr zusagt: חמדת ימים אותו קראת שנאמר ויכל אלוד׳ ביום השביעי. ומתרגמינן בירושלמי וחמיד ד׳ ודומה לו נכספה וגם כלתה — וכן ותכל נפש דוד עכ״ל Es wäre demnach zu übersetzen: Und Gott fand Gefallen an dem siebten Tage an seinem Werke, das er geschaffen (in den vorhergegangenen sechs Tagen), und hörte zu Beginn des siebentes Tages von jeglichem seiner Werke, das er gemacht hatte, auf". Der Ausdruck חמד in der Bedeutung „an etw. Gefallen finden" findet sich häufig in der Schrift, so Jos. 7,21. Jes. 1,29. 53,2. Ps. 68,17. Pr, 12,12. u. andere. Diese Uebersetzung wirft auch ein neues Licht auf die Uebertragung der LXX, die schrieben ויכל אל׳ ביום הששי (Megilah P. a.) sie fürchteten eben das Missverständnis der allzu wortgetreuen Uebertragung, an die sie sich halten wollten, und übersetzten daher lieber ביום הששי. Auch die Pentateuch-Erklärung des R. N. Z. Berlin s. A. באור העמק gibt eine Auslegung bei ויכל, die stark an die Uebertragung des Targum Jeruschalmi erinnert. Die Abfassung des Sabbatgebets kann auch geschichtlich sehr gut mit der Uebertragung des Jeruschalmi zusammenfallen. Der Zusammenhang zwischen חמדת ימים und זכר ליציאת מצרים ist somit gewahrt.

Bücherbesprechungen.

Jüdisches Jahrbuch für die Schweiz 5681; 3. Jahrgang; Verlag des Jüdischen Jahrbuches, Basel.

Das Schweizer Jahrbuch ist ein willkommener Gast in dem Reigen der periodischen Schriften geworden. Die Vorzüge, die es beliebt gemacht haben, sind auch dem neuesten Jahrgang eigen. Ja, man wird ihm das Zeugnis ausstellen dürfen, dass er in mancher Hinsicht bedeutende Fortschritte aufweist.

Der Wert derartiger Sammelbände beruht ja weniger auf der Dauerhaftigkeit der einzelnen Beiträge als vielmehr auf der Harmonie aller darin publizierten Arbeiten. Und dass ein schöner Zusammenklang hier vorhanden ist, kann man füglich behaupten. Dabei ist es wirklich kein leichtes

Werk, Einheitlichkeit der Gedanken zu erzielen, wo man nicht einer Partei dient. Bei aller Verschiedenheit zwischen einem Rabbiner Kuk und Birnbaum eint doch alle Mitarbeiter die Wurzelhaftigkeit im geschichtlichen Judentum, die Anerkennung der religiösen und nationalen Triebkräfte. Kaum ein Aufsatz will bewusst Propaganda treiben; und doch ist das Resultat eine einmütige Bejahung der lebenspendenden Faktoren: Religion und Nation. Die geschickte Auswahl der Beiträge ist ein Verdienst des Redakteurs Dr. M. Cohn, der zugleich in seinem geschichtlichen Bericht über das Jahr 5680 in warmherziger Weise der traurigen Schicksale der östlichen Brüder, aber auch der erfreulichen Fortschritte gedenkt, die die palästinensische Sache gemacht hat. Dem Ereignis von San Remo ist auch eine zum Abdruck gebrachte Predigt von Rabb. Dr. A. Cohn gewidmet.

Es ist natürlich unmöglich, zu den mehr als 50 Beiträgen Stellung zu nehmen. So will Ref. auch nur einiges hervorheben. — Literarisch am höchsten stehen die Abschnitte, die längst bekannten Werken entnommen sind. Da das Jahrbuch ein Volksbuch ist, rechtfertigt sich das Verfahren ohne weiteres, da nicht Originalität ad hoc sondern Gediegenheit das Wesentliche ist. Und da viele nicht allein den Weg zum Original finden, so ists gut, ihnen Auszüge zu bieten. Aber man sollte darauf bedacht sein, nicht gerade solche Partieen aus unserer Literatur zu wählen, die jeder mühelos finden kann. Perez' „Wenn nicht noch höher" ist gewiss eine der ergreifendsten Erzählungen, die wir besitzen; aber sie findet sich sowohl in der grossen deutschen Perez-Ausgabe wie auch in dem kleinem Band der Inselbücherei und womöglich noch in anderen Sammelbänden. Auch „Die Lebensrettung" von Dr. Lehmann hätte fehlen können; sie ist doch für unseren Geschmack zu harmlos, und in Lehmanns Schriften mögen sich bessere Abschnitte finden. Vortrefflich hingegen ist Rosenkranz' „Die Baalsfeuer." In diesem Abschnitt lernen weite Kreise einen ihnen noch ziemlich unbekannten Autor von hoher Begabung kennen. Offenbar liegt ihm das Thema, die Nachkriegszeit mit ihren ungeheuerlichen, barbarischen Insulten gegen die Juden, besser als der in „Gad, der Seher" behandelte Gegenstand. In diesem ist oft eine Verkennung jüdischer Ideen und Gesetze störend; in „Baalsfeuer" hingegen ergreift der Dichter den Leser durch die unermessliche Tragik. Die Schauer der Novembertage 1918 in Lemberg, die Zusammenpferchung der Juden in der Synagoge und deren Brand, der Versuch einiger Greise die ספרי תורה zu retten und deren Märtyrertod, endlich die Grablegung der Opfer — wir erleben hier ein zweites Mal die Schrecken der Vergangenheit in künstlerischer Darstellung und wieder bluten die Wunden, fliessen die Tränen . . .

Etwas eingehender möchte ich mich mit Krauss' „Ein Blick hinter die Kulissen" beschäftigen, weil dieser philosophische Beiträg nicht ohne einige Glossen hingenommen werden kann. Krauss will hier den Leser mit der Philosophie des „Als ob" (Vaihinger) bekannt machen. Für den, welcher nur irgendwie von den Problemen der modernen Philosophie Kenntnis er-

halten hat, ist das „Als ob" ein vertrauter Begriff. Er ist auch verhältnismässig einfach plausibel zu machen. Wenn man davon ausgeht, dass ich zunächst nur Bewusstseinsinhalte kenne, dass alle Gegenstände, die ich schaue, unmittelbar in mir als Inhalte meines Wissens ruhen und erst durch einen anschliessenden Denkprozess zu mittelbaren gemeinten Gegenständen werden, die so sind, „als ob" sie selbständig wären und in mir Vorstellungen hervorrufen, dann ist eigentlich schon alles gesagt. Ein selbständiges Reich der „Dinge" ist den nichtmetaphysischen Philosophen keine Tatsache, geschweige denn Voraussetzung. Natur und Seele sind nur „gleichsam selbständige" Reiche; erst in der Metaphysik tauchen die Probleme der Realität auf. Krauss wählt nun, um das „Als ob" zu erläutern, als Einführung die Erörterung der Atomtheorie. Ich will nicht darüber mit ihm rechten, ob das der richtige Weg ist. Der Atombegriff ist nicht so geläufig und für den Laien fasslich, dass er die geeignete Basis für das Erfassen eines Erkenntnisproblems ist. Aber ich kann ihm den Vorwurf nicht ersparen, dass er über die Atomtheorie höchst mangelhaft den Leser instruiert. Wenn man das Atom nur in der Anschauung Helmholtz', Liebigs und E. Du Bois Reymonds darstellt, kann man allerdings nicht fassen, wie die Wissenschaft sich mit dieser unhaltbaren Fiktion abfinden kann. Es dürfte aber — was in grösserem Zusammenhang einmal für jüdische Leser dargestellt werden soll — von grösstem Interesse sein, dass kaum auf irgend einem Gebiete theoretisch und experimentell so erhebliche und befriedigende Fortschritte gemacht worden sind wie auf dem der Atomtheorie. Es hat sich gezeigt, dass jedes Atom aus einem System elektrischer Einheiten u. zw. dem negativen Elektron als Kern und positiven Elektronen als Ring besteht, und dass die Zahl der positiven Elektronen u. a. für die chemischen Elemente charakteristisch sind. Was Ultramikroskop und die Erforschung der Röntgenstrahlen für dieses Gebiet bedeuten, dass alles ist hochinteressant: auf der letzten Aerzte- und Naturforscherversammlung in Nauheim haben Kossel u. a. höchst bedeutsame Mitteilungen gemacht. — Auch hat Krauss kaum die Bedeutung des „Als ob" für die Logik (Ordnungslehre) gezeigt. Was das „Als ob" für die Ausdeutung religiöser Gedanken sein kann, ist nur ausdeutungsweise gesagt; es bleibt abzuwarten, was im einzelnen diese Betrachtungsweise leistet.

Eine besondere Erwähnung verdient Kuks „Erez Jisroel". Hier ist in einer merkwürdig schauenden grossartigen Denkweise die zentrale Bedeutung Erez Jisroels als des Landes der Heiligkeit gezeichnet. Mir will scheinen, dass selten vorher in solcher Sprache und geistigen Ursprünglichkeit geschrieben worden ist. Das Bemerkenswerteste ist: hier waltet wahrer jüdischer Geist. Nicht von irgend einer Parteiplattform wird hier höchste Palästinaliebe gelehrt, sondern aus dem ungeteilten, unversehrten Denken eines Mannes, der umfassendes Wissen mit in die Tiefe dringendes Erkennen jüdischer Sonderart vereint. Wie gross ist im Zusammenhang seiner Gedanken der Satz: אתהלך לפני ה׳ בארצות החיים זו ארץ ישראל. Treue, befruch-

tende Phantasie, wahrhafte Vermählung mit Gott, das kann nur unsere ewige Heimat uns zuteil werden lassen: eine bedeutsame Lehre aus dem Munde eines Denkers für alle, die glauben, das Territorium sei irrelevant für die Heiligung und die irdische Vollendung des Juden.

Noch wollen wir aussprechen, dass es uns eigenartig anmutet, wenn Dr. Ascher in seinem Aufsatz „Wir sind ein Volk und einig woll'n wir handeln“ (der sonst ganz ansprechend ist), für das בית דין הגדול, das in א״י entstehen soll, R. Abr. Jizchok Kuk als den geeigneten Vorsitzenden bezeichnet. Uns scheint, dass es nicht die Aufgabe eines einzelnen, noch so verdienten Mannes sondern der russischen usw. und palästinensischen גדולים ist, darüber zu entscheiden. *Wolfsberg.*

Jüdische Geheimgesetze? von D. Dr. Hermann L. Strack, Professor der Theologie an der Universität Berlin, Geh. Konsistorialrat. Mit drei Anhängen: Rohling, Ecker und kein Ende? — Arthur Dinter und Kunst, Wissenschaft Vaterland. — „Die Weisen von Zion“ und ihre Gläubigen. C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin 1920. Preis 2,50 M.

Der greise Gelehrte, der durch seine exegetischen Werke, seine grammatischen Untersuchungen, seine Beiträge zur Erklärung der Mischnah und die Einleitung in den Talmud sich um die jüdische Wissenschaft so hochverdient gemacht, ist bekanntlich einer der wackersten Streiter im Kampf gegen den Verleumdungsfeldzug der sich quasi wissenschaftlich gebenden antisemitischen Pamphletisten. Weit mehr als ein Menschenalter führt er hier die Waffen gegen Gegner, die an Würde und Wissen unendlich tief unter ihm stehen. Den vielen Aufsätzen und Gutachten, den Schriften: „Die Juden, dürfen sie Verbrecher von Religions wegen genannt werden“ (Berlin 1893) „Sind die Juden Verbrecher von Religions wegen“ (Berlin 1900) „Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit“ (8. Auflage Berlin 1900) reiht sich nun die oben genannte an. In prägnantester Kürze ist hier zusammengetragen, wofür sonst Bände nicht ausreichen. Die besondere Fähigkeit Stracks, den Stoff übersichtlich anzuordnen und den Leser schnell zu orientieren, zeigt sich auch hier von der glänzendsten Seite. An kleinen Ausstellungen wäre zu notieren: Die Uebersetzungen der Teile des Talmuds hätte aufgeführt, ebenso vielleicht einzelne Beispiele der Irreführung näher beleuchtet werden können. Alles in Allem aber ist die Schrift gerade in ihrer Kürze ein unentbehrliches Handwerkszeug für die, die den Gegnern entgegentreten wollen. Möge Strack, den wir in die erste Reihe der חסידי אומות העולם stellen, es noch lange vergönnt sein, seiner Arbeit, die er ja nicht für Judenheit und Judentum, sondern für das Menschentum und ein recht verstandenes Christentum führt, mit ungeschwächten Kräften zu leben. *J. W.*

Der Name des Verfassers der „Beiträge zur Bibelexegese“ im letzten Heft des Jeschurun, der durch ein Versehen ausgelassen war, ist Dr. **Simon Schlesinger,** Wien.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin.
Druck von H. Itzkowski, Berlin N. 24, August Straße 69

ארי' ליבויש וואגנה*).

תוספת ביאור בענין משנה.

ראיתי כי בחוברת ו צד קכ"ה השיג החכם ד"ר לוייער על פירושי בדברי המשנה דמס' עדיות א ג'; יאמת הדבר, כאשר הודה החכם הנ"ל מעצמו, כי לא ירד לסוף דעתי. ומיראתי כי אולי אתי סבת השגגה, יען כי קצרתי בסוף הצעתי במקום שהיה לי להאריך קצת, אמרתי אנסה נא עוד הפעם להוסיף ביאור על דברי הראשונים.

שמאי והלל „אבות העולם" (עי' משנה ד) נחלקו בימיהם בשלשה דברים והמקבלים הראשונים קבלו כל אחת מהג' המחלוקות לעת מצא, ולא שלשתן ביחד, כי אם בעתים שונות, כל אחת לעצמה לפי ענינה; וא"כ לא היה להם להקפיד על סדר השמות יען כי הג' המחלוקות לא היו עוד לאגודה אחת, ולא היתה בכל אחת משלשתן בעצמה נפקותא בהקדמת שם הלל או שם שמאי; וא"כ לא עליהם תשוב הקושיא בשום אופן. אך על המעידים על הג' המחלוקות הנ"ל בימי ר"ג וראב"ע היה לנו להקשות, למה לא הפכו הם את סדר השמות במחלוקת השלישית, כדי להשוות בזה הדברים כפי חקי הסדר והמליצה בעשותם בעדותם את הג' המחלוקות לאגודה אחת, כאשר נשנית עדותם בריש פירקן? ועל זאת באה התשובה מ"ת מסדרי המשנה בדורות האחרונים, כי לא היו להם מן הראוי לעשות זאת, להפך הסגנון הישן אשר בו נשנו דברי הלל ושמאי אודות המים השאובים מפי המקבלים הראשונים, יען כי חייב אדם לומר בלשון רבו ולא להביר מלשונו כאשר היה מעיקרא, אף כי לעת עתה בימיו יגרם זה לחטא נגד חקי המליצה בהאסף הלכות שונות לאגודה אחת.

את זאת ראיתי להוסיף על דברי כדי להאיר עיני השונים בענינם, ואקוה כי בזה תסור השגגה, ומוריגו הבריני יכירו דעתי בביאור המשנה לאמתה.

---

*) שם מחבר המאמר פירוש משנה בחוברת ה' נדפס בטעות האגנה וצ"ל וואגנה

דפוס ה. איצקובסקי, ברלין.

דרש״י לשיטתו דס״ל דאף אי איכא ס׳ יש לספוקי אי יהיב טעמא או לא, רק כיון דטעם כעיקר לאו דאורייתא יש להקל בס׳, אך הא תינח בחולין אבל בקדשים דטעם כעיקר דאורייתא וס״ל לרש״י דגם במינו טעם כעיקר דאורייתא בגוונא דאי שלא במינו הוה יהיב טעמא, וא״כ הדין היה דאסור אף בס׳ מספק, ואין להתיר במינו רק בגוונא דבודאי בשלא במינו לא יהיב טעמא כגון במאה וחד דליכא דיהיב טעמא טולי האי לפירש״י לקמן צ״ט ע״ב או במאתים דאף ציר דטעמא חזק לא יהיב טעמא, אבל בס׳ וק׳ דאיכא ספק היה לנו לאסור בקדשים דט״כ דאורייתא, וע״כ אמר התנא זה היתר הבא מכלל איסר אבל חולין ט״כ לאו דאורייתא ובטל בס׳ אפילו בספק אי יהיב טעמא וא״ש הכל.

כ״ד.

שאלה. לפרש דברי י״מ שבתוס׳ תענית כ׳ ע״א ד״ה ונעתרות.

תשובה. דברי יש מפרשים אלו אין להם פירוש בלא הגהה, וכן צ״ל: ונעתרות נשיקות שונא פי׳ דבששונאים עושים שלום זה לזה השלום והפשרה שביניהם אינה מקויימת והיינו נעתרות נשיקות שונא כלומר נשיקות שונא נחתרות. ע״כ. וע׳ סנהדרין ק״ג ע״א ויעתר לו ויחתר לו מבעי׳ לי׳ (וע׳ מ״ר פ׳ ואתחנן) ומוכח מישם דע׳ וח׳ מתחלפין, ונחתרות היינו שהם נשברות ואינן מקויימות. ודברי התוס׳ לפ״ז פשוטים.

כ״ה.

שאלה. רש״י חולין ק״א ע״ב ד״ה ג״ט בר נ״ט. לא הבינותי דבריו שכתב שם ת״ל: דג״ט ראשון הוי כבשר גמור אבל קערה זו היא עצמה אינה בשר אלא ע״י נ״ט ואינה כבשר, עכ״ל. — כי תורה היא וללמוד אני צריך.

תשובה. ברק לן מר ע״ד פירש״י הנ״ל שסופו נראה כסותר לתחלתו. אמת שחסר כערך שיטה שלמה בדברי רש״י וחסורי מחסרא והכי קתני: „אבל קערה זו היא עצמה אינה בשר אלא ע״י נ״ט [לכך אינה חוזרת ואוסרת הדגים משום נתינת טעם דהנך דגים הם נתינת טעם בר נתינת טעם] ואינה כבשר׳. עכ״ל. מה שהוספתי בשני חצאי מרובע נשמט מהדפוס כי המדפים שכח להדפים מן „נותן טעם״ עד „נתינה טעם״. ועיין ברש״י שברי״ף ובר״ן ותמצא שכן צריך להגיה, והכל על מקומו יבוא בשלום.

ראובן הוא חי, או: ראובן חי, אז חי הוא נשוא המאמר (עוד יוסף חי) ואינו מקבל ה' הידיעה, ומתי מקבל ה' הידיעה, אם חי הוא תואר השם, כגון אם נאמר: ראובן החי הוא בריא, דכאן בריא הוא נשוא המאמר, ומלת החי הוא תואר לשם ראובן. ולפ"ז קשה דכאן רוצה הש"ס לדרוש הקרא ולפרש זאת החיה אשר תאכלו כלומר זאת אשר תאכלו תהא חיה אבל אם אינה חיה לא תאכלו, וא"כ מלת חיה היא נשוא המאמר ולא היה לה לקבל ה' הידיעה. על כן פירש"י קרי בי' זאת חיה כאלו כתוב בלא ה' הידיעה דכבר מצינו כן בתורה: וזה לכם הטמא (ויקרא י"א כ"ט) דגם כאן הטמא הוא נשוא המאמר, ואע"ג דכתיב בה' הידיעה פירושו כאלו כתוב וזה יהיה לכם טמא בלא ה', ולכן גם כאן אפשר לפרש זאת החיה כאלו כתיב זאת חיה ופירושו זאת תהיה חיה אשר תאכלו, אבל אם אינה חיה לא תאכלו.

כ"ג.

שאלה. ברש"י חולין צ"ח ע"א ד"ה ושניהם לא למדוה וכו' ואע"ג דאי אתי למילף מיניה מצית למילף נמי היכא דיהיב טעמא דהא הכא איכא למימר דאי שלא במינו הוה יהיב טעמא אפ"ה רבנן אחמור ואסור טעמא לא בטיל. עכ"ל. וקשה דלעיל מיניה פי' רש"י בד"ה בס' היכא דבדקניה ולא יהיב טעמא אי נמי ליכא למיקם אטעמא כגון מין ומינו, עכ"ל, אלמא דגם לפי האמת דבמין בשאינו מינו לא סגי בס' היכא דיהיב טעמא מ"מ במין במינו דליכא למיקם אטעמא בטיל בס ולא אמרינן דאיכא למימר דאי שלא במינו הוה יהיב טעמא.

תשובה. שפיר קא דייקת, ודברי רש"י ז"ל צריכין ביאור, ונ"ל דבאמת לכאורה קשה לרש"י דבשאינו מינו לא סגי בס' היכא דיהיב טעמא למה אמרינן דבמין במינו בטל בס' משום דליכא למיקם אטעמא ולמה לא מחמרינן משום ספיקא דילמא אי שלא במינו הוה יהיב טעמא. אך י"ל פשוט משום דהוי ספיקא דרבנן דגם בשלא במינו מדאורייתא סגי בס' אפילו היכא דיהיב טעמא דרש"י לשיטתו דס"ל טעם כעיקר לאו דאורייתא וא"כ אי מספקינן אי הוה יהיב טעמא או לא אזלינן לקולא. וזה שכתב רש"י לעיל בד"ה בס' דבמין במינו בטל משום דליכא למיקם אטעמא הוא לפי האמת דהא דטעמא לא בטל הוא רק חומ"א דרבנן. אמנם בד"ה ושניהם לא למדוה רצה רש"י להוכיח וכתב לס"ד דטעמא לא בטיל מדאורייתא, והקשה לפ"ז כיון דילפינן מזרוע בשלה איכא למילף נמי היכא דיהיב טעמא דמדאורייתא, בטל דאי לאו הכי היכי בטיל בזרוע בשלה במין במינו הא הוה ספק וספיקא דאורייתא לחומ"א, ועל זה כתב דבאמת מדאורייתא בטל אפילו היכא דיהיב טעמא אלא דרבנן אחמור.

ולפ"ז מתורצים נמי דברי רש"י ז"ל בעמוד ב' בד"ה לטעם כעיקר דכתבו התוס' בד"ה רבא דצ"ל דהכא לא איירי בטעם גמור אלא בטעם כל דהוא, ועיי"ש מה שהקשו, ולכאורה דברי רש"י אין להם ביאור כלל. אך לפי הנ"ל ניחא הכל

שמיה דהוצרך רש"י לפרש כאן אמאי אסור, והלא טעמא דיוציא תלמודא קא מפרש.

תשובה. בדברי רש"י שלפנינו חסרים שלש נקודות והמנקד לא ניקד כראוי, וכן צ"ל: דילמא אתי לקלקולא בימי נדה. בימים הראויים לנדה: אסורה. לשמש שמא תקלקלנו, עכ"ל. ומטלת אסורה מתחיל דבור אחר וקאי אלקמן דקאמר ובימי נדה אסורה ועל זה פירש"י אסורה לשמש שמא תקלקלנו. אמנם לעיל לא פירש יותר אלא דבימי נדה היינו בימים הראויים לנדה, דודאי לא חיישינן דאתי לקלקולא לשמש כשהיא נדה דלא הוחשדו בני ישראל ובנות ישראל על כך, אך הא איכא למיחש דישמש בימים הראויים לנדה.

כ"א.

שאלה. יומא דף ל"ג ע"ב רש"י בד"ה לדבר שלא נאמר בו אלא בוקר אחד וכו' ואם תאמר מכפר עדיף אין כפרה אלא בדם עכ"ל, וקשה מאי קושי' היא זו וא"ת מכפר עדיף דהא דאמרינן לעיל דף ל"ג ע"א אע"ג דהכא כתיב בבקר בבקר והכא כתיב בבקר בבקר אפילו הכי מכשיר עדיף היינו היכי דתרוייהו שוין דבתרוייהו כתיב בבקר בבקר מהני מכשיר עדיף להכריע דסדור שני גזירי עצים קודם אבל הכא דבקטרת כתיב בבקר בבקר ובאיברי תמיד לא כתיב אלא בוקר אחד בודאי לא מהני מכפר עדיף להכריע נגד בקר אחד מיותר דאי לא תימא הכי היכי אמרינן לעיל באותו עמוד הך שדיי להטבת חמש נרות דליקדמי לדם התמיד דהכא תלתא והכא תרי, נימא דאעפ"י כן דם התמיד קודם משום דמכפר אלא ודאי טעמא דמכפר עדיף לא מהני נגד בקר אחד מיותר, וא"כ מאי מקשה רש"י.

תשובה. בדברי רש"י הללו השתוממתי כשעה חדא ולא ידעתי לפותרן עד שראיתי בחדושי הריטב"א ז"ל, ומתיכן למדתי כוונת רש"י ז"ל, וכדי שלא יהא העיקר חסר מדבריו צריכין אנו להגיה ולהוסיף איזה מלות, וכן צ"ל: „וא"ת הא שדינן עליה חד מהנך דישני גזירין אדם התמיד הוא דשדינן עליה ולא על האברים [ועוד אפילו שדינן גם על האברים קטרת עדיפא משום דלפנים] וא"ת מכפר עדיף אין כפרה אלא בדם", עכ"ל, ומה שמוסגר בשני חצאי מרובע צריך להוסיף בדברי רש"י. ובזה אתי שפיר דמקשה רש"י וא"ת מכפר עדיף דהא אמרינן לעיל (עמוד א') אפילו הכי כפרתה מרובה עדיפא ממכניסין לפנים וא"כ אי שדינן גם על האברים מכפר עדיף, וע"ז משני דאין כפרה אלא בדם. ולפ"ז דברי רש"י כפתור ופרח.

כ"ב.

שאלה. חולין מ ב ע"א רש"י ד"ה זאת החיה פי' קרי בי' זאת חיה, עכ"ל וקשה מה ר"ל רש"י בזה.

תשובה. כבר העיר המהר"ם שיף בזה. ואענה גם אני את חלקי: ידוע ע"פ כללי הדקדוק שאם שם התואר הוא נשוא המאמר (פראֶדיקאט) לא יקבל ה' הידיעה עפ"י רוב, ורק אם היא תואר השם יכול לקבל ה' הידיעה. דרך משל אם נאמר:

סוף ד"ה ר' יהודה, בעל עקידה שער מ"ג אברבנאל בפירושו לפ' שופטים, יפה מראה לירושלמי ברכות פ"א ה"ד, ובאריכות בספר שער יוסף למס' הוריות, וע"ג ספר והזהיר חלק א' צד 98 ומ"ש שם בענפי יהודה בשם רבי.

ואענה גם אני את חלקי: הנה מלישנא דברייתית דספרי וירושלמי משמע דמי ששנה זו לא שנה זו דהרי חזינן דמר דריש לקרא הכי ומר דריש לקרא הכי, וצריך ביאור במאי פליגי. והנה הירושלמי מביא קרא דלא כתיב בתנ"ך, דהיינו „ללכת ימין ושמאל", דמלת „ללכת" איננו בקרא וקשה להגיה כל ספרי ירושלמי כשגם התוס' הרא"ש להוריות ב' ע"ב מביא ג"כ הירושלמי באותו לישן. ונ"ל דברייתא דירושלמי דריש קרא דאשר יגידו לך ימין ושמאל, ופי' לך כמו לֵך (וכמו לכה, כה' לבסוף) דיש אם למסורת, והפירוש בקרא אשר יגידו כלומר הסנהדרין יגידו ויאמרו אל השואל: לֵך ימין ושמאל, והיינו ממש דבמקום שצריך ללכת ימין יאמרו לו לך ימין ובמקום שהדין ללכת בשמאל יאמרו: לֵך שמאל, וכיון שפירוש הירושלמי לך מלשון הליכה הוי כאלו כתיב בקרא אשר יגידו ללכת ימין ושמאל, על כן הביא קרא ללכת ימין ושמאל, דלפי פירוש זה משמעותא דקרא, והביא הקרא לפי משמעו כמו שמצינו גם בבבלי שהביא כמה פעמים קרא ונתן הכסף וקם לו לפי משמעו אע"ג דלא כתיב כן. והנה לפי הירושלמי הלשון לֵך ימין ושמאל הוא הלשון עצמו שאומרים הסנהדרין להשואל, והסנהדרין ודאי לא יאמרו ללכת שלא כדין. וע"כ דרש שיאמרו על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל. ומיתורא דקרא קדריש הכי. דלא הוי צריך למכתב רק לא תסור מכל הדבר אשר יגידו. אמנם הספרי ס"ל יש אם למקרא וא"כ אין לדרוש אלא לְךָ כפשוטו וא"כ קרא יתירא יש לדרוש אשר יגידו לְךָ ימין ושמאל בין שיגידו לך ימין בין שיגידו לְךָ שמאל, ואפילו ידעת בודאי שהוא שלא כדין תשמע להם. איברא דלפי פשטא דקרא ימין ושמאל קאי על לא תסור דלעיל מיניה, דהיינו לא תסור ימין ושמאל מכל הדבר אשר יגידו לך כמו בדברים כ"ח, י"ד. אמנם מצינו כמה פעמים הדרשא מוציא קרא מפשוטו, ובזה לא פליגי כלל הספרי וירושלמי, דשניהם דורשים ימין ושמאל קאי על אשר יגידו הסמוך ליה ופליגי ביש אם למקרא או למסורת. — והנה סתם ספרי ר"ש ואליבא דר"ע והלכו לשיטתם דס"ל בסנהדרין ד' ע"א יש אם למקרא, והירושלמי פסק כרבנן דיש אם למסורת וכן שיטת הבבלי בהוריות. — ועיין תוס' סוכה ו' ע"ב ד"ה ור"ש. ועי' גם מה שכתבתי במאמרי ע"ד הסנהדרין שבירושלים צד ‎!!.

ג.

שאלה. ברש"י נדה ל"ט ע"א ד"ה דינמא אתיא לקלקולא הכי פירש דבימים הראוים לנדה אסורה לשמש שמא תקלקלנו עכ"ל. וקשה דמשמע דבימי זיבה מותרת וא"כ אמאי יוציא, ואי גזרינן דילמא אתי לשמש גם בימי נדה אמאי פירש"י דבימי נדה אסורה לשמש דזה מילתא דפשיטא ואמאי לא קאמר דיוציא משום הגזרינן דילמא ישמש בימי נדה ועי"ז איסור תשמיש דימי נדה מאן דכר

— לא, ענה, תלמידי עוד לא הגונים לכך, הם רק מתחילים בגמרא. אגלה זאת לר׳ יעקל שבודאי נתקשה זה גם לו והוא כבר יקלע זאת באחד משעוריו.

— ומדוע אין לך תלמידים כאלה? לא יתנו לך?...

ברצינות דבורה של נחמה שבטאה בה את שאלתה האחרונה הכיר ר׳ ליזר כי דברים בגו, כי לא שאלה סתם היא זו. עלובה היא רעיתו על שאינו אלא מקריי דרדקי פשוט, ושואפת היתה לראותו, אם לא במשרת רב, כאשר קותה תמיד, לכל הפחות במשרת ראש „ישיבה" כזו של ר׳ יעקל.

חזר המתרגש וישב על כסאו ושתק בכונה רגעים אחדים. ושאלתה של נחמה ננעצה באויר, תלויה ומצפה לתשובה...

— הנערים הלומדים גמרא מעטים הם עכשו — דבר ר׳ ליזר בקול נמוך — הרבה מהם נוסעים אל הישיבה הגדולה שנוסדה זה לא כבר בסמוך לנו. והרבה מהם בעה״ר יוצאים מן החדר ואין לומדים יותר כלל. אילו אמרתי שמרוצה אני ללמד גמרא, סבורני שהיו נותנים לי נערים, אבל כלום אקפח פרנסתו של ר׳ יעקל?

הרגישה נחמה שחטאה בדבורה ומאז לא עלתה על דעתה ישאלה זו עוד.

דוד צבי האפפמאנן.

חידושים והערות.

(המשך.)

י״ט.

שאלה. איתא בספרי פ׳ שופטים ומובא ברש״י עה״ת: ימין ושמאל אפילו מראים בעיניך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל שמע להם, ע״כ. ובברייתא בירושלמי הוריות פ״א ה״א איתא יכול אם יאמרו לך על ימין שהיא שמאל ועל שמאל שהיא ימין תשמע להם ת״ל ללכת ימין ושמאל שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל, וקשיין אהדדי.

תשובה. הנה גם הש״ס בבלי סותר לדרשת הספרי, דאיתא בהוריות דף ב׳ ע״ב: הורו ב״ד וידע תלמיד שראוי להוראה ועשה על פיהם דמשכחת לה שהוא שוגג כגון דקא טעי במצוה לשמוע דברי חכמים אפילו למיעבד איסורא, ואלו לדעת הספרי אין זה טעות כלל דהא באמת מצוה לשמוע אל דברי ב״ד הגדול אפילו אמרו על ימין שהוא שמאל וכו׳ דהיינו שהתירו את האיסור. וכבר עמדו על דבר זה ראשונים ואחרונים ודחקו לתרץ. עיין רא״ם בספר יראים סי׳ ל״ד, מזרחי על רש״י להורה, באר שבע על מסכת הוריות, מהר״י אלבו בספר עיקרים ג׳, כ״ג, רמב״ן בהשגותיו על ס׳ המצות לרמב״ם שורש א׳ (וזה דלא כמו שכתב בפירושו על התורה בפ׳ שופטים), ספר החינוך בפ׳ שופטים, דרשות להר״ן דרשה י״א, חידושי הר״ן לסנהדרין צ״ט ע״א

כשנגמרה ברכת המזון שלאחר סעודת שחרית, קבל ר׳ ליזר בביתו פני ארבעה ילדים, ששנים מהם שייכים לר׳ יוסף ושנים מהם לר׳ זונדל, ולמד להם חומש . . . עוד שכבה נחמה בשעה ההיא על גבי מטתה שבחדר הסמוך, עוד חלשה היתה ולא יכלה קום. קלטה אזנה ברגע הראשון את קול בעלה הצרוד קצת כשהוא מתערב והולך עם הקולות הדקים של הילדים הקטנים הסובבים אותו. הוא ערבוב־הקולות שעכשיו כבר נתרגלה בו, ושאז, בפעם הראשונה, ננעץ לה כדקר בלבבה. . .

ככה היה ל מ ל מ ד. אך גם לאחר שעבר עליו זמן הגון בעסק זה, גם לאחר שהיתה לו המלמדות לקביעות, אף שכר לו דירה מיוחדת בשביל ה„חדר" ומספר תלמידיו הלך ונתרבה, עדיין נשאר בעיני הכל באותה הדמות שהיתה לו קודם ולא דמה ליתר בני אומנותו, המלמדים דקהלתנו. ואפילו אותו ראש־הישיבה המובהק ר׳ יעקל הזקן שהיה מומחה ללמיד הגמרא ולא היה מקבל לתוך ישיבתו (בחדר הסמוך לבית המדרש) אלא נערים „טובים" היודעים כבר ללמוד בעצמם דף גמרא ורש״י עם דבורי תוספות שאינם חמורים ביותר — אפילו ר׳ יעקל זה, שעלה על ר׳ ליזר זיסקס בחריפותו ובבקיאותו בש״ס, לא קנה את הלבבות בקנין אהבה ונדבה כזה שקנה בהן בעלה של נחמה.

מתחלה התרעמה נחמה על זה שאין ליזר שלה מורה גמרא לתלמידיו. כלום לא גדול הוא מר׳ יעקל? בעיניה היה נראה כודאי שאין מלמד־גמרא זה מגיע אפילו לקרסוליו. ולא נחה דעתה עליה עד שנגלתה לאישה פרוניא זו מתוך שיחה בדרך אגב.

זה היה בערב חורף אחד. המיחם הנוצץ עמד בזוית השלחן ומימיו שרתחו בו העלו אד פזיז, משתלשל ועולה כמעט עד התקרה. המנורה התלויה דלקה צוהלת. הכוסות של זכוכית עמדו בעגול באמצע השלחן. מופנה ונקי היה החדר. ישב לו ר׳ ליזר בקצה שלחנו ועיין בגמרא גדולה, הלכה לה נחמה אל המטבח הסמוך להכין לארוחת הערב, ושתיקה יפה ונעימה שלטה בינתים בבית. פתאם קם ממושבו בתנועה מהירה ורבת ענין. ונחמה השומעת פתח החדר באה לראות מה כאן . . .

— לא כלום, נחמה׳ל! — חייך ר׳ ליזר כנגדה והתחיל מרהיב הדבור — נבהלת?. . . לא כלום! שמחה גדולה אירעה לי עכשיו ובעטיה של זו קפצתי ממקומי. שמעי־נא: זה לי ימים אחדים שאני שוהה ומתקשה במקום אחד ב„תוספות". התביני? פשוט אין עצה. אין לפנות ימין ושמאל. ועכשיו — ברגע הזה, פתאם, בהסח הדעת, כמו כל מציאה הבאה בהיסח הדעת, מצאתי את הצריך לי! מצאתי באור!

האשה השלוה עמדה משתאה, צופה ומביטה בבעלה השלו שנתהפך לה פתאם לאיש אחר. . . כמעט שמעולם לא ראתהו עוד כשהוא מרוגש ומבודח כל כך. נדמה כאלו זכה בגורל ראשון, שעתיד להביא לו ק״ן אלף דינרים.

ובענות חן שאלה: „נו, ומה?"

— לא כלום, ענה, טוב מאד!

— ומחר תאמר באור זה לפני תלמידיך?

כמוה יודע את טהר לבו ואת אמיתות חסידותו של אליעזר התנה! וגם אינה חפצה כלל שידעוהו גם אחרים כמותה... רק לה הסוד הזה הקדוש והנפלא, ובו שרוי אשרה. גלוי וידוע לפני רבון העולמים מהו ליזר שלה — ויותר אינה צריכה. די לה בכך. אך עם כל מדת ההסתפקות ומדת הענוה ששלטו בה תמיד היתה צפינה בסתר לבה גם תקוה צנועה וחשאית, כי סוף הכבוד לבא. סוף סוף יכירו בו הבריות. סוף סוף יבצבץ לעין כל רוב למדנותו וחסידותו. הן מסתמא לא רבים כמוהו במדינת זמוט וכשיפנה כסא רבנות באחד המקומות החשובים מיד יהא דבור יוצא על ר׳ ליזר המפורסם, מיד יכתבו ויחתמו „כתב" לשמו ולשם כבוד תורתו, יקחוהו אחר כבוד ויושיבוהו רב עליהם. ואז תהיה היא לרבנית...

רגש משונה היה תוקף אותה מדי הגיעה בסדרי מחשבותיה אל הנקודה הזאת: הן שם זה כבר נתכנה לה, אך באופן אחר לגמרי... לא בעלות־בתים חשובות ובעלי־בתים נכבדים קוראים לה בשם הזה, כי אם ילדים קטנים, תנוקות של בית רבן... ובפי כל בני העיירה אינה אלא נחמה דנחתומית; ואישה (הלא זהו עיקר עלבונה!) — אינו אלא „ליזר המלמד".

אכן לא קוראים לו פשוט „ליזר". בפי כל בני הקהלה, מקטן ועד גדול, אין לו כנוי אחר מר׳ ליזר זיסקס. זיסקא — זה היה שם אמה הצדקנית ע"ה, שלא שקטה ולא נחה, מן הבקר עד הערב היתה עומדת בחנות המכלת שלה, נושאת ונותנת, קונה ומוכרת, מסתובבת רצוא ושוב מרחוב אחד להברו להשיג „גמילות־חסד" היכף ומיד בכדי לשלם בו את ה„גמילות־חסד" של אתמול, —- ובכל זאת לא החטיאה את מטרתה בחיים! אחרי כל הקישי והמכשולים הרבים סוף סוף השיגה את שלה: את בתה היחידה נחמה׳ל השיאה לתלמיד חכם — ותלמיד חכם כזה, שבעלה עליו־השלום בעולם האמת ודאי ודאי מרוצה בו מאד. והדבור החביב שהיתה שונה עליו תמיד: „ליזר שלי! ליזר שלי!" לא זז מפיה בכל שלש השנים שהאריכה ימים על האדמה אחר חתונת בתה. וכאלו הרגישו גם כל בני העיירה כי ליזר זה שלה הוא, רכושה היחיד הוא בעה"ז ובעוה"ב ולפיכך קראו לו ר׳ ליזר זיסקס.

וכשנפטרה אמא — לא היתה שום אפשרות להמשיך הלאה את מסחר המכלת. נחמה הלתה בעת ההיא... החדשים לפני מות אמא היו לה מן הטובים בימי חייה: מלאי סוד הזו ומלאי תקוה, מבוא לחיים הדשים הקרבים ובאים לעולם... אך פתאם אחזה צנה לאמא, הלתה ימים ונכתלקה — ונחמה נפלה למשכב... אָזל הסוד עד שלא נגלה, פסה התקוה...

אז המעיט ר׳ ליזר את שעות למודו בבית־המדרש, כי תמך את נחמה׳ל על ערש דוי. אחר סוכות היה המעשה, כשירד לעולם החשון הזעף, על ענגיו ועל בצותיו. ורחמים מרובים פישטו בין בני העירה על האברך היקר הזה, השם לילות כימים בהתמדה נפלאה, שבעת ובעונה אחת מתה עליו חמותו וחלתה עליו אשתו. בימים ההם ובעת ההיא בא ר׳ דוד השמש בשליחותן של קציני העדה ר׳ יוסף ברקמן ור׳ זונדל גינזבורג לביתו של ר׳ ליזר זיסקס. דבר שם אתו מה שדבר והתנה מה שהתנה. ולמחרת היום ההוא

מישינה להם: „אהבה". מוזר ומרוחק היה להם השם הזה שכותבין עליו כל כך הרבה באותם ספרים חצונים בשפת עברי־טייטש מיסודם של ישמ"ר ובלאהשטיין ושנמצאים למכירה בין יושבי קרנות בשביל משרתות ועמי הארץ. לא להם היא המלה הזאת! כי למה להם בכלל לכנות שם לאת אשר הם תמיד זה לזו? למאי נפקא מינה?

עדיין זכורה היא נחמה באותם המכתבים שקבלה ממנו בימים ההם, כשהיו עוד בבחינת חתן־וכלה, כשישב הוא ולמד בקבוץ בני תורה שבעיר מולדתו וכשישבה היא בביתה ועזרה על יד אמה בהכנות החתונה. אלו היו מכתבים שלא היו דומים כלל למכתבי ה„אהבה" שקבלה חנה בת ר' משה השוחט, חבירתה מימי ילדותה, מאת ההתן שלה דוד דריהבין, באותם הימים עצמם. בחישאי ובסוד גדול הראתה לה חנה את מכתביה הארוכים ההם שהריץ לה חתנה מעיר הפלך, שרובם היו שירות ותשבחות על ה„אהבה בת השמים" ומעוטם דברי ספור מגוזם על מסחרו אשר פרץ בארץ. בצדק קותה חנה שתראה לה נחמה גם את מכתביה היא מאת החתן הלמדן שלה, ליזר בן ר' יעקב הדיין, — אבל זה לא היה...

ראשות דברו מכתביו של ליזר! תהלתם דברי תורה וסופם דברי תורה, מתורגמים אידית מתוך הספרים הקדושים, ותוכם רצוף מוסר של יראת שמים ויראת חטא. בושה היתה להראות לחברתה את המכתבים הללו שגם בעצמה לא הבינה אותם כראוי. ולא היה לה צר על זה, ולא התרעמה עליו על כתבו לה ככה; אדרבא, אף שלא הבינה את מכתביו של ליזר — או משום שלא הבינה אותם — הכירה מתוכם את כל הגדולה והחשיבות שחתנה מצטיין בהן לעומת אחרים מבני גילו. ולמודה היתה לענות על מכתביו בנוסח מעין זה: „מכתבך היקר קבלתי. קראתי בו פעמים ושליש ועוד אשוב לקרוא בו עמך יחד כאשר תהיה כבר אצלנו, ואז תבאר לי היטב גם כל אותן המקומות שעכשיו לבדי לא ירדתי לסוף דעתם. מי יתן לי כנפי נשר להביא כבר אותך עלינו הנה למען תוכל לספר לי הרבה הרבה מכל מה שאתה יודע ומכל מה שאתה מבין, כאשר תכתוב לי תמיד בעצמך, כי היהדות ויראת שמים רחבות מני ים"...

והוא לעומתה אז עונה וכותב: „להכלה נאה וחסודה הב' הצנועה ושולמית מנב"ת מרת נחמה שתחי' שלום וכט"ס! מכתבך היקר נכון הגיעני וב"ה שמצאני בקו החיים והשלום, כן יתן ד' לשמוע ממך תמיד. אין אומר ואין דברים בפי עמי הדל להביע בהם את גודל שמחתי בדבריך הטובים. הכרת מכתבך ענתה בך כי בת ישראל כשרה את וכי לבך יודע להלוך נגד החיים. טוב לי תורת פי עשך מאלפי זהב וכסף. איתא בגמרא שאם אדם זוכה נעשה לי עזר ואם לא נעשה כנגדו. כך, נחמה ל היקרה, אמצא בעהי"ת עזר גדול לישב על התורה ועל העבודה. למה לנו לדאוג להיי שעה, כגון לחם לאכול ובגד ללבוש לימים הרחוקים בשעה שיש לנו חיי עולם. היא התורה הקדושה שאשב ואהגה בה גם אחר החתונה כמו עכשו ושגם לך יהיה חלק גדול במתן שכרה, כי היא חיינו ואורך ימינו ובה נהגה יומם ולילה" — — —

וכך היה הולך ומוסיף לה פסוקים ושברי פסוקים מתורגמים בצורתם ללשון אידית המדוברת, והיא היתה קוראה בהם וחוזרת וקוראה, ומוצאה בהם בכל פעם טעם חדש. מי

מצפה לו. כשנכנסת בו רוח טובה להקדיש לדבר־מצוה חשובה את השעה היחידה הפנויה לו ביום בין חמש השעות שלפני הצהרים וחמש השעות שלאחריהם אז מקדמת בקשתו להשתטח לפני נחמה׳ל שלו עם דמדומי הבקר באותו היום כשהוא קם ומתרחץ מהר להתכונן לעבודת הבורא. וזה לשונו באותם הרגעים: נחמה׳ל, את שומעת? היום כבר אי־אפשר לי לעשות אחרת . . . היום כבר מוכרח אני . . . הלא תאכלי, כן? גם בלעדי תאכלי. גם בלעדי תכיני הכל כמו בכל יום. לא כך?" ונחמה יודעת את כונת הדברים: היום לא יבוא לארוחת הצהרים. ואין אשה מעיזה פניה בפני בעלה לומר לו שלא יעשה כן, אבל לבה בקרבה דואג מאד על זה, דואג וכואב בחשאי. הן רפה הוא כל כך. את כל נפשו הוא נותן לילדים, בכל כחותיו הוא מלמד להם. גם בלילות לא ינוח לבו. תמיד הוא מיצר ודואג כי „אין לו פנאי ללמוד, אין לו פנאי ללמוד" וסוף סוף שיהיה לעם־הארץ. ואף על פי שאינו הולך בטל חלילה, שהרי מלמד הוא כל היום כלו את התורה הקדושה לילדי ישראל — כאשר תדבר אליו תמיד נחמה׳ל בבואה לנחם אותה ברגעי דאגתו — אבל בכל זאת! כלום אפשר להסתפק בזה? הלא התורה הנעימה רבה כל כך ועמוקה כל כך, מונחת היא בקרן זוית וקוראה לו לאליעזר בן יעקב בלשון רכה ובקול תחנונים: „בואה וטבול בי, בואה ושקע בי, את כלך אני רוצה לקבל אל תוכי ואת כלי אני רוצה להכניס בך . . . בא הנה, ליזר!"

את הקול הזה, הדומה לדפיקת דפים, הוא רגיל לשמוע בנכבי חלומותיו, יורד ובוקע לאזניו מעל גבי האצטבא הקבועה לו בדירתו בכותל דרום, אשר חצי „ש״ס־ווילנא" עומד עליו שמה „מכורך הדר" ומתגעגע בחשאי כאה נעזב על חצי הש״ס השני שעדיין לא הספיק לו ממונו של ר׳ ליזר לקנותו ולהביאו אל ביתו. מיד אחר החתונה קנה לו מסכת ברכות מדפוס „ווילנא" המשובח של „האלמנה והאחים ראם", נתן אותה לכורך ספרים לכרכה ב„חצי עור" והעמידה בכבוד גדול על האצטבא המיוחדת לכך. ובשנה השנית כבעת חיה העמיד כבר על ידה את מסכת שבת. וכך היה הולך ומוסיף מסכת לשנה, מסכת לשנה עד שיש לו כבר עתה עמו בתשע השנים מיום החתונה תשע מסכתות מן תלמוד בבלי.

תשע שנים! כשנזכרת נחמה במספר הזה עוברת לה רעדה בנפשה . . . לבה לפיה לא גלה את פשר הרעדה הזאת וקל־חומר שלאישה לא אמרה מזה כלום . . . תשע שנים! ועוד אותה הדממה בחדרי ביתה כמו בחודש הראשון שלאחר החתונה. מאום לא נשתנה . . . אולי משום זה מרבה בעלה לעסוק כל כך הרבה במצוות, למהר תמיד לבית המדרש ולשוטט בחוצות משום צדקה וגמילות־חסדים, מפני שביתה ריקן . . . הוא לא אמר לה כלום בפירוש והיא גם היא לא אמרה דבר, משתדלים היו תמיד לעבור על מכאובם ושלא להזכירו זה לזו. לא חששה נחמה על אהבת בעלה אליה שמא רפתה משהיתה, ברי לה אדרבא שהיא מוסיפה והולכת. ואהבה זו לא היתה תלויה בדבור. מעולם לא דברו זה לזו על אהבתם זאת ומעולם לא אמר להם לבם גם בינם לבין עצמם את המלה הנראית

הזמנים" העומד מאחורי הכותל, צוהלים ומרננים היינו קופצים לעומתה וקוראים בקול שאינו פוסק: „רבנית, רבנית! הבי לי תופין! הבי לי פירחת!" והרבנית הטובה היתה עומדת באמצע, פניה מחַיכים, עיניה מלטפות ובידים ממהרות ועסקניות, ששרווליהן מופשלין להן עד למחצה, היתה מוציאה בצלצול חשאי את צרור המפתחות הנוצצים מתחת לִסנר הרחב, נגשת אל הארון הגדול בעל דלתות הזכוכית שעמד לו מכובד בקרן־זוית, נועצת אחד מן המפתחות בחור המנעול, פותחת בנחת גדולה את הדלת המכובדה ומוציאה לנו מן הטוב הצפון שם אחת לאחת כרצון איש ואיש.

ולאחר שהשביעה לכל תנוק רצון היתה נכנסת עמנו בשיחה. ולא היתה שיחה אחת בינינו ובינה שלא נתגלגל בה הדבור על ה„רבי" שלנו. אז, בקטנותי, לא הרגשתי בזה, אבל עכשיו בזכרי אותה אני מבין לה. היא אהבה את אישה עד מאד ונעים היה לה לדבר בו ביחוד עמנו הקטנים. „מי מכם אוהב את הרבי ביותר?" שאלה פעם אחת את כלנו כשעמדנו ולעסנו כבר איש איש את ממתקיו. „אני!" קפץ נער אחד מן החבורה והשיב. „הרי לך בשביל זה חצי תפוח!" ענתה לו הרבנית בנחת רוח, שלחה את ידה אל הסל המלא תפוחים שעמד מן הצד, הוציאה מתוכו אחד משובח, בתרה אותו לשנים, את החלק הגדול נתנה לנער ועל החלק הקטן ברכה בלחש „בורא פרי העץ" וטעמה ממנו קצת מדי גשתה אל החלון להביט בו ולראות אולי כבר הולך הרבי ובא.

כי ה„חדר" של רבנו, שבו למד לתלמידיו חמש שעות לפני הצהרים וחמש שעות לאחריהם עמד בקצה רחוב־סמילגה דאחד, בעוד אשר דירתו של רבנו, שבה היה גם ממכר־המתקים של הרבנית, עמדה בקצה רחוב־סמילגה השני. ומדי יום ביומו באותה שעה עמדה הרבנית על יד החלון וחכתה לו שיבוא. וייש שהיה נדמה לה כי מתמהמה הוא יותר מדאי. אז תקח נחמה את המטפחת האמוצה, הגדולה והרחבה, המוכנת לה תמיד בצדה, מתעטפת בה ראשה ורובה, יוצאת החוצה עומדת על האבנים הרחבות והחלקות המונחות כמין מעלה על יד מפתן ביתה, נצבת ומביטה . . .

והרי מוטקה עובר, בן יקותיאל העגלון, רואה בה שהיא עומדת שקועה במחשבות ולבו אומר לו להתלוצץ בה קצת: „נחמה! מה נצבת כבול עץ? ר' ליזר הלך להתפלל מנחה, אחרי כן ילך לאסוף הנדבות בשביל „מאכל כשר", ואחרי כן עליו לשוב מיד אל ה„חדר". אין לו פנאי היום לארוחת הצהרים, כך אמר לי בפירוש, חי נפשי, נחמה!" אך זו אינה שמה לו לב. „נו נו ר' מוטה!" היא עונה לו בנחוך מבלי להבט עליו .בבקשה ממך, אל תדבר במקום שאין צריכין לך!" כי יודעת נחמה נפש בעלה. אמנם אמת הוא מה שאמר מוטקה כי אפשר לו לצאת ל„לקימה" בשביל דבר שבצדקה ולהעביר על אכילתו אפילו יום שלם, יודעין בו כזאת כל בני העירה, יודע זאת גם מוטקה השובב ולפיכך אמר מה שאמר — אבל כלם יודעים אחת ונחמה יודעת שתים: מובטח לה בליזר שלה שלא ילך בגפו לאיזה מקום שהוא, ואפילו יוכנו לו שם ש"י עולמות, בשעה שהוא יודע שנחמה

ואם לא שנינו ברואה בטעם התעניות, אזי לא יקשה ג״כ לתקן את השבוש אשר נפל במאמר מחזור ויטרי הנ״ל.

הלא מצאנו במגלת תענית פרק י״ב ובר״ה י״ט א׳ ובתענית י״ח א׳ ספור מעשה שהי׳ שגזרו הרומיים על אבותינו שלא להגות בתורה ושלא למול את בניהם ולחלל את השבתות, ובימי צרה כזו ניתנה להם העצה לצעק מר בקול גדול בלילה לעורר בזה רחמי המלכות: „באו והפגינו בלילה״; וכן עשו „הלכו והפגינו בלילה״. ופי׳ רש״י ז״ל במסר״ה מלת והפגינו: „צעקו בשוקים וברחובות כדי שישמעו השרים עליכם״; ובמס׳ תענית מוסיף כי כך מתרגמי׳ בתהלים כל לשון שועה וצעקה לשון פגינה. ובר״ה אי שמים מסריש: להקב״ה היו צועקים על אותם שגזרו עליהם גזרות קשות.

ומי לא יראה ויכיר בהשקפה ראשונה כי התחנות והבקשות המוזכרות שם, דומות בענינן דמיון גמור לאותן הנהוגות לאמרן בתעניות בה״ב?

וא״כ יצא לנו בנקל, כי מלת „מסיגים״ במאמר המחזור ויטרי יש להגיה ולקרות „בהן מפגינים מגלותנו״ או „בהן מפגינים ימי גלותנו״. (וראי׳ לדבר איך בנקל תשובש מלת „מפגינים״ בכ״י ותהי׳ ל„מסיגים״, היא כי בכמה דפוסים נדפס במס׳ תענית בתוס׳ ד״ה הלכו והפגינו בשבוש „הלכו והפיגו, הפיגו״ וכו׳).

ובאופן זה נתגלה לנו הטעם האמיתי לתקון תעניות של שני וחמישי ושני והגירסא הנכונה בדברי המחזור ויטרי מקבילים אחד אל אחד בס״ד.

א. א. קפלן.

מיהודי ליטא.

(שרטוטים.)

א.

ר׳ ליזר זיסקס

כך היה שמו של רבי הצעיר באותו ה„חדר״ החביב באותה העירה הקטנה היושבת בין שני הרים גדולים, במדינת ז׳מוט שלי, על גדות הסמילגה והדַטנובקה. עינים גדולות ושחורות, מפיקות טוב לב ומבשרות בת צחוק היו לו לרבי אהובי זה. ושותפות היתה לה גם לנחמה רעיתו הצעירה בטוב לבו ובבדיחות דעתו. הוא היה מלמד תינוקות, מלמוד עברית עד התחלת הגמרא, והיא היתה אופה תופינים ולחמניות וכל מיני ממתקים ומעדנים לממכר לגדולים ולקטנים. והלקוחות העקריים שלה היו אותם הקטנים הפזיזים שלמדו אצל אישה ושאהבו את ה„רבנית״ שלהם ואת ממתקיה אהבה עזה כחיים. מחמשה עשר בשבט ואילך כבר אפשר היה להשיג אצלה אזני־המן ופרחחי־סוכר, רמז ליום פורים הממשמש ובא. ואז באנו אנחנו התנוקות של בית רבן מזוינים ברובים של המן ומלאים הדוה על ה„זמן״ ההולך וכלה ועל „בין

מרדכי סוף מס׳ תענית: ותענית שלאחר הפסח ושל אחר החג נהגו בכל תפוצות ישראל ולא הוי כתענית יחיד. והטור או״ח מזכיר התעניות ההן בסי׳ תכ״ט ותצ״ב ותקס״ו.

והמהרי״ל אחר הל׳ פסח מרשים ג״כ הסליחות הנהוגות בתעניות ההן.

וכבר אמרנו כי יותר ויותר אנו צריכין להזהר לחלק בין שתי התקנות הנזכרות ושלא לערבן ברעתנו בשום אופן, כדי שלא נפל בקושיות אשר אין להתירן בדרך פשוט וקרוב אל השכל. למשל, אם נקרא במס׳ סופרים במקום הנ״ל: „והתלמידים מתענים בו — ר״ל בחדש ניסן — שני וחמישי״, ונחשוב בטעות כי נאמרה זאת על תעניות בה״ב, הלא תיכף ומיד נשאל: מאי לשון „בו״? הלא התעניות האלו הן אחר חדש ניסן? ומי שרוצה לראות גודל המבוכה היוצאת מזה יעיין בב״י על טור או״ח סי׳ תכ״ט.

ואחרי ההקדמה הזאת ורשימת המקומות בספרי הראשונים המזכירים את שתי התקנות הישנות ההן, נדבר על טעם תקנת התעניות באייר ובחשון, ונאמר כי קרה לתקנה זו מה שקרה לכמה וכמה מחברותיה, כי זמן מה אחרי הותקנה כבר נולד הספק וחסרון הידיעה בטעם התקנה, והבאים אחרי כן מצאוהו לא במקומו האמיתי.

רבים וכן גדולים חשבו כי התחילו להתענות בה״ב אחר הפסח והחג לבקש סליחה וכפרה שמא חטאו מתוך שמחת יו״ט, ולמדו זאת מאיוב. אך אם נראה איך אחרים מהחכמים הראשונים לא קבלו טעם זה, וגם אם נשים עינינו על מלות „וסמכו זאת״ או „וסמכוהו״, נבין כי נתינת טעם הנ״ל איננה כי אם כמו אסמכתא בעלמא.

ולהדיא בקשו אחרים טעם אחר עי׳ ס׳ חסידים ומרדכי במקומות הנ״ל — — והוא כי תעניות בה״ב נתקנו מעיקרא משום עצירת הגשמים אשר זמנם בא״י ובבל באייר ובמרחשון. אך ודאי קשה על השכל לקבל כי אחר כמה מאות נתקנו תעניות חדשות משום ענינים קדמונים בארצות אחרות, אשר ודאי במעט אבד זכרם במשך זמן רב כזה.

וכמדומה לי כי מעולם לא הי׳ נופל ספק בטעם תעניות בה״ב. אם המאמר במחזור ויטרי אשר שמנו בראש הקירתנו זו הי׳ נודע ונגלה לכל בנירסא אינה משובשת; וכל איש הי׳ מבין, כי גם תעניות בה״ב מקור תקונם בצרות הגלות והגזרות הקשות אשר מצאו את אבותינו באשכנז וצרפת מהמאה ה״א והלאה, כי רק בארצות הנ״ל ומהזמן ההוא מצאנו זכרם בספרי הראשונים.

ויש לזה חוץ מהמאמר הנ״ל ראי׳ מוחלטת מענין הסליחות אשר נהגו מעולם לאמרם בתעניות אלו, אשר חכמי הדור יראי בחרום וקבצום לפי ענין יום התענית, להתפלל ולהתודות עליו. ואם נעיין היטב בתוכן הסליחות והפזמנים של בה״ב, לא ישאר לנו שום ספק כי ענין אחר ומטרה אחת לכולם. אין באחד מהם אפילו שמץ של זכרון מענין חטא ועברה מחמת שמחת יו״ט, ואף לא מענין עצירת הגשמים וצמיחת הפרות, רק כולם כאחד צועקים מר ואוי ואבוי על רבוי הצרות וכובד החרפה והבזיון המוטלות על בני־עמנו בגלותם.

מתענין בהם כל עקר. תקנה זו כבר הוזכרה בסוף מגלת תענית, דשם איתא: ועוד גזרו רבותינו שיהו מתענין בשני ובחמישי מפני שלשה דברים על חרבן הבית ועל התורה שנשרפה ועל חרפת השם.

וכן איתא בתענית י״ב א׳. יחיד שקבל עליו שני וחמישי ושני של כל השנה.

ובירושלמי פסחים ד׳ א׳: נשייא דנהיגן דלא למעבד עבדתא בריש ירחא ובשני ובחמישי עד ישתתפני תעניתא מנהג.

ובמס׳ סופרים כ״א ג׳: והתלמידים מתענין בו — ר״ל בניסן — שני וחמישי מפני חלול השם ומפני כבוד התורה שנשרפה.

והמאמר הנ״ל ממגלת תענית הובא בה״ג בהלכות ת״ב ותעניות ובמחזור ויטרי סי׳ רפ״א (דף ר״ל). עוד איתא בתוס׳ ב״ק פ״ב א׳ ד״ה כדי שלא ילינו: ולכך נמי נהגו להתענות בב׳ וה׳.

ובשה״ל סי׳ רס״ה: שאלו לגאונים ז״ל יחיד שקבל עליו תענית שני וחמישי כל ימות השנה ואירע ערב תשעה באב להיות בשני כיצד הוא עושה וכו׳, ובסי׳ רע״ז: מנין סמכו הדורות שיה׳ מתענין בשני וחמישי, ובסוף הסי׳ מאמר הירושלמי הנ״ל.

ובמדרש רבא בראשית ל״ב ט׳: ויאמר אם יבא עשו אל המנחה האחת והכהו אלו אחינו שבדרום, והי׳ המחנה הנשאר לפליטה אלו אחינו שבגלות, א״ר הושעי׳ אע״פ שנשארו לפליטה מתענים עליהם בשני וחמישי.

ובטור או״ח סי׳ קל״ד: ולכן נוהגין כ״ג להתענות בהן, ובסי׳ תק״פ הובא מאמר מגלת תענית הנ״ל מס׳ ה״ג.

והנה בטעם התעניות האלו אין שום ספק כי כפי דברי מגלת תענית ודאי נתקנו על חרבן הבית ועל חרפת התורה והאמונה; ובחרו דוקא ביום השני והחמישי של כל שבוע לתעניות ההן, יען כי הם היו מעולם ימי ודוי ותחנונים (ולפי המדרש כבר מימי מרע״ה אשר עלה ביום ה׳ לקבל הלוחות השניות וירד ביום ב׳; עי׳ בתוס׳ ב״ק ובשה״ל במקומות הנ״ל ובטור או״ח סי׳ קל״ד ובס׳ המנהיג הל׳ החול סי׳ ע׳).

והתקנה הקדומה ג״כ אך מאוחרה הרבה מחברתה היא להתענות בה״ב בחדש אייר וחשון. והמאמר המשובש במחזור ויטרי אשר הבאנו בראש חקירתנו זו הוא ודאי המאמר היותר ישן על תקנה זו. ואחריו הזכירוהו:

הראב״ן (הובא באו״ז ח״ב הל׳ תענית סי׳ ת״ב): כן פי׳ ר׳ אליעזר בר׳ נתן זצ״ל דהיינו טעמא שמברכין הקהל בסתם המקבלים עליהם תעניות שני וחמישי ושני.

ס׳ האשכול ב׳ נ׳: אבל נהגו מעולם במדינות אלו להתענות בה״ב אחר הפסח ואחר החג.

תוס׳ קידושין פ״א א׳ ד״ה סקבא דשתא רגלא: וי״א דלכך נהגו להתענות לאחר פסח ולאחר סכות.

ס׳ חסידים ס׳ רכ״ז: ומה שמתענין לאחר חג המצות ולאחר חג הסכות.

זה כאשר צוה לנו משה מורשה לקהלת יעקב אנו רואים כל הטענות הבאות נגדה מן אויביה ומתנגדיה הן בטלין ומבוטלין לא שרירן ולא קימין:

וזאת תורת העולה מחקירתנו:

א) כח הדם בגידי המוח נופל מיד אחר השחיטה ומזמן הזה לא בא דם אפילו כל שהוא לגידי המוח. דמיח הנתרוקן מן הדם לא יוכל להרגיש צער ובאב מכל וכל:

ב) כח הדם כלה במהירות כל כך מכל המיח עד כי כלות הדם עושה רושם בכל המוח כמו מכה גדולה הנופלת על המצח מחוץ. (עיין טענות של פראָפעססאָר גאַד, גוטאכטענזאממלונג בערלין 1908 מספר 84):

ג) כל זה אי איפשר להראות כי אם נעשה השחיטה בבהמה קשורה מונחת בארץ, על ידי סכין חד וחלק בלי עיכוב ושהיה, ובית השחיטה נפרעת עד שדם השחיטה שותת ויורד בכל כחו:

הנני מחויב להקריב את תודתי להרבנים המפורסמים מוהר״ר עזרא הכהן מונק נ״י ומוהר״ר ד״ר ביבערפעלד נ״י בבערלין אשר תמכו אותי בעצתם וגם בהון רב מן שעכטשוטצבוראָ בבערלין.

והנני מבקש מכם רעי ואהובי היודעים לעשות מעשים כאלה ולחפש על דרך אשר חפשתי ומצאתי בעזה״י, עשו גם אתם חפושים וחקירות כאלה עד אשר נראה הדבר בירור כשמש ונזכה לנצח כל הקמים על השחיטה ויהי נועם ד׳ עלינו אמן:

ארי׳ ליביש וואגנה אמשטרדם.

הטעם לתעניות שני וחמישי ושני.

איתא במחזור ויטרי סי׳ רפ״ה (דף ש״ין): לאחר הפסח מראש חדש אייר רגילים בני הגולה לגזור ג׳ תעניות: וכן לאחר הסכות ממרחשון מתענין שני וחמישי ושני: בהם מפינים ימי גלותנו ומתפללין סליחות וקורין ג׳ בויחל משה: ובמנחה מפטירין בנביא דרשו ה׳ בהמצאו: ב״ה מצאו.

והנה אין צריך לשום ראי׳ כי מלת „מפינים״, אשר הוראה שרשה היא תשות כח, במקום הזה משובשת, וכי יש פה אחת מן הטעיות הרבות בכ״י הישן אשר הרבה מהן כבר העיר עליהן המו״ל החכם והזריז. ובהיות אשר נתינת טעם כזו לתעניות בה״ב לא נמצאת עוד בחבור אחד מחבורי הראשונים אין לנו דרך אחרת להגיה השבוש כי אם בחקור אחר הטעם האמתי לתקנת התעניות הנ״ל.

ועתה קודם כל דבר נשמר לחלק בין שתי תקנות, אשר שתיהן ישנות. אך האחת קדומה כמה מאות מחברתה.

התקנה היותר קדומה, אשר מעולם לא היתה כי אם מנהג חסידות, היא להתענות בכ״ל שני וחמישי של כל ימות השנה, מלבד באותן הימים אשר אין

כמו מאה וארבעים חלקים כסף חי (140 mm Hg) ונוכל למדוד אותו ולשערהו על ידי שפופרת דקה של זכוכית אשר נשים תחלתה בתוך גיד הדם וסופה מחובר למאַנאָמעטער של כסף חי ושם או תורה לנו רשימה (טאַבעללע) גודל כח הדם או איפשר להשים חצי קנה חלול דק וקל על הכסף החי ובנענוע הכסף החי יתנועע גם הקנה ויכתוב על לוח שחור העובר על ראש; בזה נכתבים כל הנענועים על הדף ונקראים מכל הרגיל לקרוא בזה.

אי איפשר לי לתאר ולפרש כאן איכות נתוח בבהמה אשר עשיתי להשים את השפופרת בתוך הגיד וגם כל הפרטים והדקדוקים אשר יש צורך בהן לפרט ולדקדק, וכל הרוצה ישתדל לקרוא כל זה במכתב עת אשר כתבתי בו הנ"ל; אך תוכן הענין באתי להגיד בשורותי אלה: כתבתי גודל כח הדם משפופרת זכוכיית המונחת בגיד ווערטעברַאלים ותחילת השפופרת הזאת תֵּרָאֶה גודל כח הדם בגידי העיגול אשר בבסים המוח וכל שנויי כח' הדם אשר שם; וחוץ מזה כתבתי על דרך שוה משפופרת זכוכיית שניה המונחת בגיד הבא מן הלב פונה לצד הלב ושם נראה ונכתב גודל כח הדם אשר בלב ובגידי כל הגוף. משתי שורות אלה הנכתבות זאת על זאת היה איפשר להכריע ולהבחין גודל כח הדם הן במוח הן בגוף כאחת ולראות שנוים של שתיהם. ויהי כאשר הכינותי את הכל בעזרת שני אוהבים רופאים פרופיסורים וכאשר נכתבו גודל כח הדם משני צדדים כאחת זה על זה אז אתא השוחט ושחט לתורא ואנחנו עינינו נשואות אל הקנים הדקים הכותבים על הלוח העובר על ראשיהם. אם צדקו דברי המקנטרים על השחיטה האומרים כי גם לאחר חיתוך הוורידים עוד שני גידים מן העורף מושכים דם לגידי המוח כאשר בתחלה, אז היתה נופלת השורה הנכתבת מן הלב והשורה הנכתבת מן המוח עודה בגובהה כבראשונה; אבל לא כי! שתי השורות נפלו כאחת בזאת הרגע אשר שחט השוחט, אדרבא גודל כח הדם מן המוח נפל במהרה, וגודל כח הדם מן הלב יותר לאט: כל זה נראה בתמונות אשר ציירתי במכתב עת הנ"ל והמשכיל יבין:

כל החקירות והחפושים הנעשים בעניני השחיטה מעודם עד היום הזה נתיסדו על ראית העין ושמיעת האוזן על פי האנשים החוקרים ודורשים סימני החיים והמות בבהמות המומתות במיתות משונות; אבל אף שעינים להם לא לעולם יראו ואף שאזנים להם לא לעולם ישמעו האמת, עם כל זה לעולם דנו את הדין על השחיטה וגמרו אותו בו ביום גם אם לא תהא גדולה הראיה ולא השמיעה. רוב החפושים הנעשים על ידי הקמים על השחיטה (כמו על ידי פראָפעססאָר האָפמאַנן) בסוסים הנשחטים עומדים ולא קשורים ההולכים אחר השחיטה כמה פסיעות או בבהמות הנשחטות עומדות ההולכות ואוכלות תבן ומספוא אחר השחיטה, נעשים ונגמרים בדרך אחר אשר לא כדת משה וישראל; כי שם הראש הניתז מן הגוף מונח בכל כבדו על הצואר ובית השחיטה נסתם ואי איפשר לדם השחיטה לקלח או אפילו לזנק, על כן עיקר הדם נשאר בגוף ואיפשר להמוח לחיות עוד זמן מה אחר השחיטה; אבל בשחיטה באופן

חכמתם חכמת רפואת אנשים וחכמת רפואת בהמות בראיות ברורות כי כמו כאב הבהמה בשעת השחיטה כן גם כאב הבהמה בשעת מכת המצח וכי השחיטה אשר ליהודים לא טובה ולא רעה ביותר כמו שאר כל המיתות אשר יומתו בהן הבהמות בכל הארצות. אבל כל דבריהם וכל ראיותם לא נצחו את העומדים נגד השחיטה, ויראינו עוד היום כמה מדינות גדולות אשר נאסרה ליהודים השחיטה מטעם צער בעלי חיים על ידי פקודת הממשלה ואין להתיר את האיסור.

במכתב עת „מאָנאַטסהעפטע פיר פראַקטישע טיערהיילקונדע" משנת 1920 כרך ל"א באתי בזה להתוכח עם הקמים על היהודים לאסור להם את השחיטה; באתי בטענה חדשה אשר לא התחילו בה לא הקטיגורים ולא הסניגורים עד הנה והיא: נפלאת בעיני כי איך איפשר לגלות דבר הנוגע בדתי הטבע אם לא על דרך חפוש (עקספערימענט)? כל הקמים על השחיטה אחרי התוכחם עם חכמי הרפואה באים בטענה זאת: כל חיות המיח וגם הרגשת הצער בגוף בכל מקום על ידי המוח היא בכל עת אשר הדם נובע בכמות באיכות ובמהירות הרגילין בגידי המוח; גידי המיח הם מסודרים בבסיס המוח כמו עיגול שלם (צורקולוס אַרטעריאָזוס וויללייזיי) ומשם משתלחים גידים קטנים ודקים בכל המוח להביות לו נפש חיה בכל קבוצותיו עד סופו בגלדו החיצינה והוא מקום הרגשת הצער עיגול גידי המוח אשר בבסיסו היא גנבה ונוצר בכל החיות ובכל הבהמות הנשחטות בקצתם כמו עיגול ממש מגידים עבים ושוים כאשר ראינו באדם, ובקצתם כמו רשת מגידים דקים הנובעים זה לזה (רעטע מיראַבילע); ואף כי משינים הם עיגול הגידים ורשת הגידים במראיתם, עם כל זה שוים הם בעבודתם לקבל ולהמשיך הדם על המוח; ומאין מקבלים את הדם העיגול או הרשת? על ידי ארבעה גידים הבאים מן הגוף, שנים חזקים ועבים מן הצואר והם הנקראים וורידים (קאַראָטידעס) ומושכים רוב הדם מן הלב אל הראש הן אל המוח הן אל הפנים, ושנים דקים מהם ההולכים מן העורף על דרך חוליות השדרה (ווערטעבראַלעס). ארבע גידים הללו נמשכים אלו לקראת אלו בבסיס המוח הוורידים מצד הפנים והווערטעבראַלעס מן העורף ומשתפכים אל העיגול הנ"ל. נראה מזה כי דם העיגול וממנו דם כל גידי המוח בא משני צדדים מצד הוורידים אחת לימין ואחת לשמאל ומצד הווערטעבראַלעס אחת לימין ואחת לשמאל. כל המבין יבין כי בשחיטה מן הצואר נשחטים שני הורידים כרי יורא, אבל איפשר לשחוט גם את הווערטעבראַלעס אשר הם טמונים במפרקת והנה נראה ברורה טענת כל המקטרגים על השחיטה, כי בשחיטת הוורידים לא יְכֻלֶּה הדם מלנבוע בעיגול הגידים אשר בבסיס המוח · כי עוד שני הגידים מן העורף בתמותם ובתקפם הם והם מושכים דם להמוח גם לאחר גמר שחיטה והבהמה מרגשת צער השחיטה וצער המיתה; על כן הם אומרים תבטל השחיטה מכל וכל!

ולכן עתה באתי להפש זכות על דרך חפוש זך ובעה"י זכיתי למצוא דרך המורה את האמת לפי מצב חכמתני מרוצת הדם ממהירותו ומגודל כחו הבא לו מן הלב המקשקש אחת הנה ואחת הנה. כח הדם הנקרא בלשון אשכנז „בלוטדרוק" הוא

זכרם הוא מקדיש, בהליכות עולמם הוא שואף ללכת — וכמעשיהם לעמם ולארצם לא יעשה?

קריאותיה של הציונות לעם על־דבר קרן היסוד לישוב הארץ לא הביאו את התועלת הדרושה, ויש מי שמצדיק עליהן את הדין כי קריאות מפלגתיות כאלה לא יכלו להביאה — אבל איה הם יורשיו הרוחניים של הר"ש משנץ בעל כרוז־העליה בשנת ה' אלפים ק"ע? האם לא יכול כרוזו הקדמון בפי ההולכים בעקבותיו של עכשו להביא את התועלת הנהוצה גם בשנת ה' אלפים תרס"א?

אור פניו של מלך שכבד את הבאים בכביד גדול היה גורם מספיק לאבות אבותינו ש־כריזו על העליה ושיודיעוה לדור אחרון בתור „מוסרים והנהגות שראוי לזוכרן" (שם) — והגורם הפוליטי הגדול יותר ששלחה לנו ההשגחה בימינו אלה יעבור על פני גדולי עמנו ותורתו כצל עובר וכענן כלה?

אבותינו השתמשו בהארת פנים זו והלכו לתוך ירושלים ובנו בתי כנסיות ומדרשות וישבו בציון ונתקדש שם שמים על ידם — ואנחנו בני בניהם שאפשרות עליתנו גדולה יותר לא נבוא ולא נבנה בתי כנסיות לעם ובתי מדרשות מרכזיים לתורה וליהדות ולא נשכין בציון בעמלינו וברכושנו את פליטי הגלות הבאים בה?

שאלות על שאלות הולכות ונגבבות לכל רואה ומבחין את **המצב כמו שהוא.**

שאלות הנוקבות ויורדות עד התהום שפתרונן התכוף מוכרח לבוא . . . אך שוב שאלה: מאַין?

שלמה מנחם ליעבען רופא בפראג.

בעניני השחיטה.

כל טענות בעלי דין הבאים לחלוק על השחיטה כאשר היא מסורה ליהודים הלכה למשה מסיני, נובעות ממקור אחד, כי השחיטה גורמת כאב גדול לבהמה הנשחטת; אבל טבחי העמים מסירים כל כאב מן הבהמה בטרם תמות על ידי מכה גדולה ועצומה הנופלת פתאום על המצח כנגד המוח. ומן המכה הרבה נקלה הבהמה לעיני כל רואה. כמה דיו נשתפך, כמה קולמוסין משתברים על אודות הדבר הזה! כמה נייר נכתב ונדפס בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, לבלבל ולהלשין על השחיטה כאשר היא מסורת בידינו מאבותינו ולהציגה פחותה נגד נחירתם עם מכת המצח בעיני השרים והפקידים אשר יבאו להציל את כל הבהמות מצער מיתה ויכריחו גם את שוחטי היהודים לנהוג כן בבהמתם אשר או סקל תסקל או ירה תִּיָרֶה על ראשה בטרם יתחילו לשחוט!

ידוע לכל המתעסק בעניני שחיטה כי עמדו חכמי העמים רבים ידועי שם וגדולים בחכמה ובמנין נגד המקנטרים והמקטרגים על השחיטה והוכיחו על פי דרך

ולא ער, ואינו יודע לאן יפנה... מרגיש הוא את צעדי הגדולות המתרחשות ובאות לקראתו, אך אין ידוע לו איזוהי הדרך שילך בה לקבל את פניהן...

אך האם גם לפנים בישראל, כשנראתה לפעמים איזו דמות־אפשרות לסדר־עליה לארצנו, היה ההמון הגדול עם גדוליו ומנהליו בראש — גדולי תורה וגדירי חיים — אובדי עצות ותועי דרך?

הרי בלקוטיו של רבי יוסף בן רבי שלמה ן' וירגה כתוב לאמר:

„שנת [ה' אלפים] קס ט היתה שנת יגון. יצאו מתועבים מצרפת לצבא צבא. וביום תשעה עשר באב היה שם הרג גדול. ונהרגו מן הערלים עשרים אלף ומן היהודים מאתים. ורבים נשבו. שנת ק"ע נעלה ענן כבוד הרב ר' אהרן בר משולם. שנת קע"א העיר השם רבני צרפת ורבני אנגלאטירא ללכת לתוך ירושלים. והיו יותר משלש מאות. וכבדם המלך כבוד גדול. ויבנו להם שם בתי כנסיות ומדרשות. גם רבנו הכהן הגדול רבנו יהונתן הכהן הלך לשם. ונעשה להם נס, שהתפללו על הגשמים ונענו. ונתקדש שם שמים על ידם. שנת קע"ב היו ישראל [אשר בספרד] בצרה עצומה" עכ"ל.

בין גזרה לגזרה, בין ה"א קס"ט שנת היגון ליהודי צרפת ובין ה"א קע"ב שנת הצרה העצומה ליהודי ספרד, בימי מלחמות והרג רב, נסדרה עליה גדולה של שלש מאות גדולי עמנו לארץ ישראל! ר' שמואל בן ר' שמשון בעל תוספות שנץ ז"ל הוא שהוציא את הכרוז לעליה זו ואליו שמעו (ע' כרמולי). ולעומת עולי צרפת באו גם עולי ספרד ונפגשו אלה עם אלה בארץ קדשם וחזון לבם. הרי לנו מה שכתב בעת ההוא „חלוץ" ספרדי אחד כשנכנס לירושלים: „שם נפגעו בי מלאכי אלהים הבאים מארץ צרפת לשכון בציון ובראשם הרב ר' יוסף בר ברוך ואתו החכם ר' מאיר" (ר"י אלחריזי בס' התחכמוני מ"ו) ושם עוד: „אלו הדברים ראויים להכתב, כאשר ארשום מפי אדם אשר היה בארץ ישראל עם הרב ר' יהונתן הכהן מלוניל ועם ר' שמואל ב"ר שמשון שהלך עמו בארץ גושן ועבר עמו במדבר ובא עמו לירושלים. וזה היה בשנת ק"ע" (שבט יהודה ד' הגובר צד קי"ב).

לא מפלגות ולא פרוגרמות, לא תעמולות ולא קרנות היו לחלוצי העליה ההיא לרבותינו בעלי התוספות ז"ל, בימי קדומים ההם, לפני חמש מאות שנה, שהיו נוראים יותר מימינו אלה ושתנאי ההגירה שלהם היו המורים יותר מתנאינו אנו. גם זו היתה תקופה של מחרת מלחמה נוראה, מלחמת האלביגנזים, כמו תקופתנו אנו. ארוכה היתה דרכם מארץ מגוריהם לארץ אבותם. את מצרים הרחוקה עשו להם לקפנדריה (וכבוד גדול עשו להם יהודי מצרים, עם ר' אברהם בן הרמב"ם ז"ל בראש, בעברם דרך שם), את מדבר סיני שעמד בחזקת סכנה גדולה הוטל עליהם לעבור, עד אשר זכו לבסוף לעלות ולשכון בציון.

הלא כל גדול בתורה בימינו אלה רואה את עצמו רק בתור ננס העומד על גבם של הענקים ההם, את דבריהם היא לומד, בפרושי תוספותיהם הוא מעמיק, את

אך באמרך את הדברים האלה לבן־„אגודה" נאמן אז יגער בך ויאמר לך שהאידיאולוגיה הציונית מדברת זאת מתוך גרונך; שהעתונות העברית והיהודית, כלי־מבטאה של הציונות, הבאישה בלשון־הרע שלה את ריח המערב בעיני המזרח, בכדי לסכסך חרדים בחרדים, למען תהיה הציונות מושלת לבדה בכל כפת העבודה הלאומית ולא תמצא היהדות המסורתית (בתור עומדת ברשות עצמה ולא בתור נתין נאמן) שום חלק והשפעה בה.

כל מעמיק חקר בתולדות המפלגתיות שלנו יודה שיש הרבה מן האמת בתרוץ זה. אך דא עקא! לא על תרוצים מפלגה עומדת למצוא הד נאמן בלבו של עם, כי אם על מעשים. לא יוכל עמנו להאשים את שתי הסתדרויותיו המסורתיות, לא את ה„אגודה" ולא את ה„מזרחי", כי חדלי מעשים הם, כי לא עשו מה שיכלו לעשות — הראשון בתור מעוט נספח לרוב מבטליו והשנית בתור זו שהורתה ולידתה לא מתוך שדרותינו הרחבות שבארצות הפוגרומים, לא יכלו לעשות יותר — אך זאת מרגיש העם: הן לא עשו מה שלא יכלו לעשות ומה שמכל־מקום דרוש להעשות!

האומה והחברה פניעתן רעה: הן שלא מלאו את חובתן למנהליהן פטורות (אם לא בדין ההסטוריה לכה"פ בדין הרגע) ומנהליהן שנאנסו ולא מלאו את חובתן להן חייבים. אנסה של מפלגה עולה זדון.

ולמשל:

רובו של עמנו עדיין שומר תורה הוא — ומדוע אין המטבחות הראשונים הנפתחים בארץ ישראל הולכים אחר הרוב שלא להאכיל טרפה לעולי הגולה? מפני שהרוב הזה השומר תורה ומצות לא הזדרז להעלות לארצנו את באי כחו וממונו בכדי להספיק לחם ומזון לבוניה הראשונים. אחרים הם שנזדרזו, בעלי דעות אחרות ובעלי מעשים אחרים. ה„מזרחי" היושב בתוך הציונות עשה את שלו: מחה וקבל הבטחה*) (ע' „התור" היוצא בירושלים ג' 12 ש. ז.). וה„אגודה"?

ידוע ש„שערי התרוצים לא ננעלו" (כלשון הרמב"ם) גם על שאלה זו, אבל הן שערי המעשים גם־כן לא ננעלו, שערי ארצנו הן גם־כן לא ננעלו כדי לעלות בה ולעשות לבנות ולנטוע — ולמה אנהנו מחשים?

הועידה הציונית שבלונדון דרשה את המעשר — אבל הן התורה אשר בשמה נדגול דורשת מאתנו עוד יותר, מחיבת אותנו בחומש מנכסינו בשביל מצוה רבה זו של ישוב ארץ ישראל הבאה לידינו אחרי מאות בשנים!

ולמה אנחנו מחשים?

לב ההמון הגדול של יהודי התורה והמצות, החי שם במזרח, מתשה עדיין אף הוא. רק בו הדבר תלוי ולא קם עוד מי שיעוררנו. נם הוא ולא נם, ער הוא

*) עם הדפסת הדברים בא ה„מזרחי" מוורשה Nr. 3 ש. ז. ובו כפורש „שעדיין במרדם הם עומדים" וההבטחה הרשמית שקבלו המזרחיים מאת הועד הלאומי לא העבירה על דעתה את „אחדות העבודה" בעלת המסבה.

הפשרנית הזאת העומדת להמעיט את דמותה של היהדות המסורתית עד כדי ענין פרקציוני בלבד, בה בשעה שהיא מרוממת את הלאומיות־גרידא בתור עיקר יחידי על דגלה המפלגתי.

„היא עודדה את רוחם לקום" אמור לעיל, אבל קים לא קמו. לבם היה מוטל בין כאב לתקוה: כאב גדול על ירידת ערכה של היהדות המסורתית בביאת־כחו של העם; ותקוה מועטה שאפשר שעל ידי אחוד הכחות של שומרי התורה בתור הסתדרות מיוחדת העומדת ברשות עצמה יעלה בידם להציל אשר יוצל ולבנות בארץ ובגולה את אשר יוכל להבנות. ולפי שהיה הכאב גדול והתקוה מועטה, גבר הראשון על השנית, עברו שנים ולא נעשה כלום.

פתאם נזדעזע המערב...

מק׳ק פפד״מ יצאה קריאה לכל תפוצות בני ישראל החרדים שיתכנסו ויעשו לאגודה אחת. „על שום מה"? במזרח לא נשאלה שאלה זו. שם ששו ושמחו יהודי התורה והמצות על העובדה הזאת עצמה שהיהדות החרדית באה לידי ארגון. תתכנס נא האספה, תוסד נא ההסתדרות, וסוף תכנן לבוא! אפילו אלה שבמחנה ה„מזרחי" צהלו נגד הקריאה הזאת, באמרם בלבבם, כי כנוס לצדיקים הנאה להם והנאה לעולם וחזקה על חברים הללו של ההסתדרות העומדה להברא שלא יֵצא מתחת ידם אלא דבר מתוקן, וכיון שלדעתם הם ההשקפה ה„מזרחית" היא המתוקנת ביותר יש לקוית כי אחרי משא ומתן מתוך רצינות גמורה וכבד ראש ישעו אליה וידבקו בה.

אך האספה המיסדת שבקטוביץ לא היתה אלא מיסדת. שני ילדותה של ה„אגודה", שחלו בערב המלחמה הארופית, לא היו שני מעשה רב גם לכל יתר המפלות שלנו. וכשני ימים לפני עת האסף הכנסיה הגדולה של „אגודת ישראל" פרצה המלחמה העולמית.

איזוהי הדרך שהיתה ה„אגודה" אוחזת בה לולא הפסיקתה המפלצת העולמית בראשית מצעדיה?

על שאלה כזאת רק לאלדים פתרונים. אנו אין לנו אלא מה שהיה: מכיון שהכנסיה הכללית לא יצאה לאור נשאר סדור ה„אגודה" בעיני שדרותיהם הרחבות של יהודי המזרח בתור סדור מנוסח אשכנז. אם להישך אדם לאמר, שאין דעתו של יהודי חרד אחד בסוף העולם מסכימה לפרוגרמת ה„אגודה" הרי אתה רשאי להודיע ברבים שהאדם הזה יצא מדעתו. אלא מאי? לא הדברים הם העיקר. לא האותיות הפורחות באויר אלא האויר שהן פורחות בו...

רק אוירן של גלות מרה ודלות שתורה מסוגל לגדל בתוכו מנהלי עניניו של עם בזוז ושסוי. בכבוד גדול, אך לא ברצינות גדולה ולא באמונה רבה, התיחס המזרח הגלותי למנהלי הפוליטיקה האורתודוכסית שקמו במערב הַשָּׁלֵו. כבר דאג רבני הראשון פן לא יאמין בו העם... אותו העם המעונה תחת סבלותיו אפשר מאד שלא יוכל להאמין במי שגדל בחצרות מלכים...

להם דוסם מן הצבור, קבעו להם מדור בפני עצמם בתוך אותו הצבור עצמו, כוננו להם פרקציה בלע"ז, — וה„מזרחי" נולד.

לא בשעה מוצלחת נולד הבכור הזה על ברכי היהדות המסורתית. בכל תפוצותיהן של שלומי אמוני ישראל חלו אז הימים הראשונים להכזבת הוחלתם בכשרותה של הציונות. עד העת ההיא חשבו עוד רבים באמת כי הציונות לא תעסוק בהלכות דעות כלל. לכשיעלה בידה להוליכנו לארץ־ישראל אז ילך כל איש ממנו בשם אלהיו. אלה בהשכלה ואלה בלאומיות ואנחנו בשם ד' אלהינו נדגול. אז באה ההתפתחות וטפחה להם על תקותם. הציונות הבזלית, בחור נושא לאומי נשגב, לא יכלה להנתן כאידיאל לעם בהיותה גוף בלי נשמה, בהיותה עוסקת בתחית הארץ ולא בתחית הרוח לעם שיֻשב בה. כל מה שהוסיפה הציונות בסוס הרבתה יותר להביא לידי גלוי השקפת־עולם מיוחדה שלה, מובן היהדות שלה, אשר הלאומיות של חול מישמשת בה חובה והלאומיות של קודש אינה אלא רשות. היא לא יצאה בגלוי להלחם בדת וגם בסתר לא נתכונה להלחם בה כי אם לבדוק את גנזיה מתוך שפופרתה הלאומית, להוציא מתוכם לצרכה רק את המתאים להשקפת־עולמה ולהזניח את הישאר בלי שימת לב כדבר שאין כדאי לטפל בו מאחר שמאליו סופו להשתכח...

הסכנה הצפויה מכאן להיהדות המסורתית, שנתגלתה באותה תקופה אל החרדים על דבר ה', זוהי שהכניסתם מנוסת פחד מאת כל מי אשר יכונה ציוני. עצתה של קבוצת ה„מזרחיים" החדשה, להשאר מכל מקום בתוך מחנה הציונות ולהתבצר בתוכה בחומת הדת, לא הרגיעה במאומה את הרוח הסוער, מפני שלא האמינו בחומה פרקציונית זו כי תעצר כח לעמוד בפני הזרם הנלחם עליה מכל אפסי הציונות בכל תקפו וגבורתו.

אז באו ה„מזרחיים" בטענה והטיחו דברים כלפי מתנגדיהם: „בכם הקולר תלוי! אל תעזבונו ואל תטשונו, המנו אתנו והאחזו בתוכנו, כי אז תהיה מפלגתנו רבתי בדעות ואז נוכל להדריך את הציונות הכללית בדרך אשר נתוה לה אנו." אך מעטים היו משומרי התורה שנשמעו לעצה זו ורבים היו שלא הלכו בה. חסרה האמונה בכחותיה הפועלים של היהדות המסורתית שיהיו מספיקים כל כך בכדי להטות את הציונות על צדה ושלא להכשל בה היא עצמה. משלו אז משל למה הדבר דומה, לכף כשרה אחת שתחבוה בתבשיל של איסור, ולא עלתה בידה להכשיר את התבשיל שרבה עליה ומבטלה, אלא שנאסרה גם היא.

אך חזר ה„מזרחי" ודנו דין אחר: ומה אם בשעה שאתם מכונסים בתוך המחנה הציוני שהוא מקום חיותו של ארגון־האומה אתם מפחדים כל כך לנפשכם, לכשתתרחקו ממנו ותתבדרו לארבע פנות עולם, זה בכה וזה בכה, בלי נקודת מרכז לצמצום הכחות, על אחת כמה וכמה! ולא כפר אדם מעולם שיש הרבה מן האמת בקל־וחומר זה בנוגע לסוף דינו: שהיהדות המסורתית, כל זמן שהיא מבודרת בעולם בלי ארגון הדדי, מצבה בחזקת מסוכן. אולם ההכרה הזאת לא גרמה למתנגדי ה„מזרחי" שימשו את התנגדותם, אלא אדרבא עודדה אותם לקום יחד בתור הסתדרות מאורגנת נגד ההשקפה

קמו בה הכחות ההם ומכלל שכבר תכנו את רוחה בפרוגרמות קבועות ומפירשות ומכלל שכבר הודיעו לה את הדרך בה תלך בכדי שתשיג מטרתה בהוה ובעתיד. כיצד הסתירה הזאת מתפרשת?

הוי אומר שדברים בגו: כל מה שנעשה עד כה לטובת ארגונה של היהדות המסורתית, וביחוד זו שבמזרח, לא היה עקרי אלא מקרי. כלומר: לא יצאו המעשים מתוך עיקר עצמותן של השדרות הרחבות שבמזרח והמתאימות להן שבמערב, כי אם מן הצד הם שבאו, מתוך קבוצות ידועות פה או שם שאירע להן הכרח לעמוד על נפשן ולבצר את עמדת יהדותן אל מול פני נגודים שנזדמנו להם בחיים. בכונה טובה ולשם שמים באו הקבוצות הללו לכפות את הר־סיני שלהם על גב הקהל היהודי הגדול מקבלי התורה והמצות. ואין הדבר תמוה שארגונים כאלה לא הצליחו ביותר. סופם שלא נכנסו בבריתם אלא בני אותן הקבוצות שמתוכן תורתם מוצאת, וההמון הגדול של יהדות־המסורה, זה שבו עתידה תלוי, עמד ועומד לו מן הצד, צופה ומביט מאזין ומקשיב במעט בשויון־נפש.

בנוהג שבעולם לא כך הוא. כשהגיעה, למשל, השעה לרבבות בני ישראל השואפים לישב את ארץ אבותם שיתארגנו לשם כך, קם אחד גדול וקרא לאספה גדולה שנשאה ונתנה דנה והחליטה, ואותן ההחלטות שלה נקבעו בתור פרוגרמה להסתדרותם החדשה. ברבות הימים נתרבו חלוקי הדעות מה שהביא לבסוף לידי פרודים שונים. מה שאין כן ביהדות המסורתית. מעולם לא זכתה זו לאספה כללית גדולה שישתתפו בה באי־כחה מארבע פנות עולם לדון על עניניה ולקבוע לה דמות פוליטית. עד שלא נתכנסה נתפרדה, עד שלא נתאחדה נתפצעה ועד שלא נתכללה לחטיבה אחת הלכה ונתפרטה לפלוגות פלוגות שכל אחת מהן קוראת לכל יהודי שומר תורה: אלי תבוא כי שחרתיך!

צא ולמד מה בקש ה„מזרחי" לעשות ליהדות המסורתית? הוא לא בא כלל לעולם בתור הסתדרות של י ה ו ד י ם שומרי תורה, כי אם בתור זו של צ י ו נ י ם שומרי תורה. מה היתה תחלתם של הג' ריגס וסיעתו? צ י ו נ ו ת.

בימי הקונגרסים הראשונים מיסודם של הרצל לא רשמה סיעה זו על דגלה המפלגתי אלא את הפרוגרמה הבזלית בלבד. הם לא ראו כל צורך להתפיס בה מקום גם להמומנט הדתי הקדוש להם כל כך. לפי תומם חשבו שההסתדרות הציונית אינה אלא כמין הברת־הובלה להוציא את בני ישראל מארצות פזוריהם ולהושיבם על אדמתם. ומה לה אפוא ולדברים שבלב? אמנם ראתה כל עין בוחנת מעל במת הקונגרסים הראשונים את הצל הקטן המתלבט במרחק והולך ומתקרב אל העולם הציוני בדמות „שאלת הקולטורה". אך העומדים בראש התנועה, מפני הפץ האחוד השתדלו תמיד לחפות עליה ולבטלה בששים שאלות אחרות. בין החרדים שבמחנה הציוני היו אמנם אז גם פויסטים אחדים שהכירו מיד בצל קטן זה, המתקרב והולך ממשמש ובא, כי זהו דמות דיוקנו של המפיסתופל העתידי . . . אך לא כן הנגרים התמימים. הם לא חשו כי מאומה עד שנגלה להם פתאם כמלא קומתו. אז פרשו

ישרון

ירחון לתורה ולעניני היהדות

חוברת א. | שבט־אדר ראשון תרפ"א | שנה שניה.

ם. ו.

המצב כמו שהוא.

הכל מודים שהיהדות המסורתית בכלל ובמזרחה של ארופה, מקום איתן שבתה, בפרט, צריכה ארגון וחסרה ארגון. כה בשעה שיש לה כבר בעולמה לא הסתדרות אחת אלא שתים: ה„מזרחי" הבכיר בשנים ו„אגודת ישראל" הצעירה הימנה. רוב גדול של יהודים־סתם, בכרכיהם ובעיריהם, וביחוד בעירותיהם, אף על פי שהם דתיים גמורים, שומרי תורה ומצות, אינם מאורגנים בתור חברים לא לזו ולא לאחרת. אלא ששתיהן עומדות על גביו על מנת לזכות באפיטרופסותו וכל אחת מהן אומרת: עלי ינוח צדיק את ראשו! כך, למשל, הולכת ומכריזה הסתדרות „שלומי אמוני ישראל", היא ה„אגודה" בנוסח פולין, שיש לה אלפי חברים בארץ הזאת, בעוד אשר ה„מזרחי" הפולני טוען כנגדה ואומר, שלחנם היא זוקפת על השבונה יהודים־סתם שומרי תורה ומצות שאין להם עסק בערכה הפוליטי של ה„אגודה" ושאילו נתחור להם מצב הענינים לא היו שוהים אף רגע מלהמנות על „המזרחי". ואתה צא ובדוק למי מהן הצדקה!

אולם הצד השוה שבהן הוא מה שאמור למעלה, ששתיהן כאחת מודות, כי היהדות המסורתית גם לאחר שיש לה כבר שתי הסתדריות הגונות עדיין חסרה היא ארגון. וכאן הדעת שואלת: כלום אין זה דבר והפוכו? מכיון שאתה אומר שהיא חסרה ארגון אף על פי שהיא צריכה לו, מכלל שחסרים לה אותם הכחות הפועלים שיקימו מתוכה ויעמדו בראשה לתכן את רוחה במחשבה ובמעשה ולהתוות לה הדרך בה תלך. ומצד אחר: מכיון שאתה אומר שיש לה כבר שתי הסתדרויות, מכלל שכבר

Jeschurun

8. Jahrgang | 5681 אדר שני־ניסן März—April 1921 | Heft 3/4

Die Erwählung Israels.

Pessach und Wochenfest, Befreiung des Volkskörpers und der Volksseele, die höchsten Gedenktage unserer religiösen nationalen Geschichte, jähren sich wieder und mit ihnen die Pflicht der Selbstbesinnung. Sind wir noch das auserwählte Volk, das Kleinod unter den Völkern, das Reich der Priester, das heilige Volk? Hat der Schmelztiegel Aegyptens an unserer Generation seine Wirkung geübt, gedenken wir in Wahrheit dessen, nicht nur in der Gesinnung, sondern auch in der Tat, dass wir Knechte waren in einem fremden Lande? Haben unsere Leiden sich als Prüfungs- und Bewährungsleiden erwiesen? Wollen wir noch das auserwählte Volk sein, das von Gott erwählte Volk? Oder sprechen nicht die Vielen, Allzuvielen, die unseren Gott, unsere Lehre und unsere Geschichte nicht kennen oder nicht kennen wollen: Lasset uns hingehen und werden wie die anderen Völker? Hier Sucht nach Verschmelzung, dort völlige Hingabe an vermeintliche weltbeglückende Ideen, auf dem Wege durch das Chaos eines Weltenzusammenbruchs ein gottentfremdetes, gottentbehrendes diesseitiges Glück aufzubauen, dort wiederum die Hoffnung, auf heiligem Boden ein jüdisches Staatswesen zu gründen, das der göttlichen Gesetzgebung entraten kann. Bei wenigen nur das Verständnis für die grundlegende Bedeutung, die der Lehre von der Erwählung Israels für das Dasein und Sosein unseres Volkes innewohnt, für sein Recht und seine Pflicht, sich einer Welt gegenüber zu behaupten und aus seinen Leiden nicht die Verzweiflung zu nähren sondern Erhebung und das sichere Bewusstsein seines Fortbestehens zu schöpfen.

Aus der Fülle des Angedeuteten sei heute nur eine Einzelheit herausgehoben, das Problem der Erwählung Israels zur Erörterung gestellt.

Denn es ist ein Problem. Ebensosehr vom Standpunkt der religiösen Selbstbesinnung wie von dem der rückschauenden geschichtlichen Betrachtung. Der universalistische monotheistische Gedanke erhebt scheinbar Protest gegen die Ueberzeugung, dass der Gott der ganzen Welt und gesamten Menschheit ein Volk vor den anderen auserwählt, ihm einen einzigartigen Pflichtenkomplex auferlegt und ihm eine besondere Fürsorge zugewandt. Und die Geschichte des Volkes Israel zeigt dem Blicke wenig von dem Glücke, das wir uns mit dem Begriff der Auserwähltheit verknüpft denken.

Das Problem ist naturgemäss für Zeiten und Anschauungen nicht vorhanden, in denen ein rein naives Nationalbewusstsein, herrscht, wie es uns bei antiken Völkern begegnet, die zwischen dem eigenen Volke und den Barbaren unterscheiden. Hier wird es nicht empfunden, weil der Blick für die Daseinsberechtigung und die Kulturaufgaben anderer Völker noch nicht geschärft ist. Und ebenso bei denen, die die Religionsgeschichte Israels mit demselben Maße messen, wie die allgemeine Religions- und Kulturgeschichte. Hier wird das Problem nicht anerkannt, weil der Begriff der Auserwähltheit seines theistischen, ja seines religiösen Charakters entkleidet wird. Wenn überhaupt von einer Erwählung Israels gesprochen wird, so teilt es nach dieser Auffassung die Erwählung mit anderen Völkern, denen andere Aufgaben gestellt sind. Da hier aber von einem Einwirken eines ausserweltlichen Gottes im Sinne der positiven Religionen keine Rede sein kann, die Thora und was sie lehrt und gebietet nicht eine göttliche Schöpfung sondern eine völkische ist, so handelt es sich auch dort, wo das Wort Auserwähltheit gebraucht wird, um ein leeres Wort. Der ursprüngliche Begriff hat seine Bedeutung verloren, und man ist auf diesem Standpunkt der Notwendigkeit überhoben, sich mit einem Problem auseinanderzusetzen.

Es ist merkwürdig, dass auch unsere jüdischen Religions-

philosophen bis auf einen das Problem nicht behandelt haben. Der Gründe sind wohl mehrere. Die Einstellung auf rein metaphysische Fragen hat den Blick von dieser an sich doch eminent religionsphilosophischen Frage abgelenkt. Mangelndes Verständnis für geschichtliche Entwickelung bewirkte, dass man in den grossen Geistern der Antike, die man doch verehrte, Typen eines bestimmten Volkes sah. In späterer Zeit liessen dann die Verfolgungen, mit denen sich die umgebenden Völker Israel gegenüber befleckten, nicht den Gedanken aufkommen an einen eigenen Wert der nichtjüdischen Welt. Besonders auffällig erschiene es uns bei Maimonides, wenn er nicht durch die besondere Stellung, die er dem philosophischen Denken einräumt, das Problem gewissermassen aus der Welt geschafft. Freilich in einer für die religiöse Betrachtungsweise völlig unzureichenden Form.

Für Jehuda Hallewi steht es im Mittelpunkt. Sein „Kusari" verlässt die gewohnten Bahnen, die Wahrheiten der jüdischen Religion mit den Mitteln einer an der griechischen Philosophie orientierten metaphysischen Beweisführung nahezubringen. Er muss, nachdem der Wahrheitssucher, der König der Kusaren, einen Philosophen, einen Vertreter des Christentums und des Islams nach dem echten Ringe befragt hat und von ihren Darlegungen unbefriedigt blieb, diesem eine sichere Richtschnur geben, der ihn von seinen Zweifeln erlöst. Dem König hatten es Träume, in denen er eine Stimme von oben zu erkennen glaubt, gezeigt, dass es nicht auf die Gesinnung ankommt, die jedem reinen Streben zuerkannt werden muss, und die wir weder dem philosophischen Denker noch den Bekennern anderer Religionen abstreiten dürfen, sondern auf eine nach ganz bestimmten Normen geregelte Handlungsweise. Und Jehuda Hallewi will und muss den Nachweis führen, dass die Richtungslinie dieser Handlungsweise dem ringenden und strebenden Menschen sich nicht aus eigenem Erkennen erschliesst, das zum Individualismus und zur Willkür führen würde, sondern aus einer göttlichen Offenbarung, die geschichtlich so beglaubigt ist, dass sie über jeden Zweifel erhaben ist. Die Erwählung Israels als des Volkes,

an das die Offenbarung am Sinai erging, wird so zum Rückgrat aller Darlegungen. Für den nichtjüdischen König aber, dem für das Gefühlsmässige, mit dem die Kinder eines solchen Volkes, eines durch die Tradition und die Geschichte von Jahrtausenden in seiner Ueberzeugung gefestigten und darum die Erwählung als gegeben hinnehmenden, jedes Verständnis abgehen muss, erhebt sich das Problem in seiner ganzen Schärfe. Wie kommt es, dass die göttliche Belehrung, die der ganzen Menschheit dienen müsste, nur e i n e m Volke zu Teil geworden und nun gar einem Volke, das man um seines Geschickes willen als das verächtlichste anzusehen gewöhnt ist? Jehuda Hallewi konnte sich schon deshalb nicht auf den rein partikularistischen Standpunkt stellen, dass die Erwählung Israels ein blosser Akt der Bevorzugung eines einzigen Volkes ist, da er doch den König und sein Volk für die jüdische Religion gewinnen will, diese also doch einem grösseren Kreise aus der Völkerfamilie zugänglich sein muss.

Um es kurz, wenn auch in dieser Kürze noch undeutlich zu sagen: Jehuda Hallewi bekennt sich zum Universalismus im Ausgangs- und Zielpunkt der Menschheitsgeschichte, zum Partikularismus im Verlaufe ihrer Entwicklung.

Die Natur, so führt er wiederholentlich aus, ist in einer Stufenfolge der Reiche geordnet, des Anorganischen und Organischen. Letzteres gliedert sich wieder in aufsteigender Linie in das des Vegetativen, Animalischen und das der mit Sprache und Vernunft begabten Wesen. Ueber der irdischen Natur erhebt sich das Reich der himmlischen Wesen, der Engel. Diese Stufenfolge war allgemein angenommen. Was J. H. besonders eignet, ist, dass er eine Zwischenstufe zwischen dem Durchschnittsmenschen und den himmlischen Wesen konstruiert. Und zwar nicht nach Art der aristotelischen Gedankenwelt, die den Philosophen auch eine besondere Stellung einräumt oder annimmt, dass sie durch das höhere abstrakte Denken erworben werden kann. Sie ist für J. H. vielmehr eine Ordnung innerhalb der Natur, von der Art der anderen Menschen in ä h n l i c h e r Weise abgegrenzt, wie die Pflanzenwelt von der Tierwelt, wie diese von dem

Menschenreich. Sie kann durch keine Denktätigkeit, durch keine Arbeit an der sittlichen Vervollkommnung ausschliesslich erworben werden, sie setzt eine Anlage voraus, ohne die keiner zu dieser höheren Stufe gelangen kann. Diese Anlage hat das Volk Israel mit auf der Welt gebracht, und darum allein konnte es zum Volke der Offenbarung werden.

Für die Lösung des Problems wäre wenig gewonnen, wenn Gott durch einen Akt der Willkür diesem Volke allein die Anlage mitgegeben. So ist es auch nicht. Der erste Mensch, als aus Gottes Hand hervorgegangen das denkbar vollkommenste Wesen, trat mit dieser Anlage in die Welt und mit ihm gewissermassen die ganze Menschheit. Doch mit der Fortpflanzung und der individualistischen Entwicklung der Nachkommen, deren Bedingungen in der Natur wurzeln und von Gott den von Ihm in die Natur gelegten Gesetzmässigkeiten überlassen werden mussten, trat die Mannigfaltigkeit und die Verschiedenheit in die Erscheinung wie in dem Bereiche alles Erschaffenen, so auch in der Menschenwelt. Die vollkommene Anlage des ersten Menschen vererbte sich nicht nur auf wenige seiner Nachkommen, ja übersprang auch Generationen. So ist es zu erklären, dass aus der vorsinaitischen Zeit nur einzelne Gestalten hervorragen, dass von einem Vater oft nur der eine Sohn die Kette der Vollkommenen fortsetzte, wie bei Adam Seth, bei Noa Sem, so bei Abraham Isak im Gegensatz zu Ismaël, bei Isak Jakob und nicht Esau. Bei Jakob fügte es sich, dass alle seine Söhne jene einzigartige Anlage erbten, sie konnten wegen ihrer Zahl zugleich die Stammväter eines von der Natur zur Erlangung der Vollkommenheit besonders und allein veranlagten Volkes werden.

J. H. scheut sich nicht, aus dieser seiner Rassentheorie, wie wir heute sagen würden, die Konsequenzen zu ziehen, selbst dort, wo er sich in Widerspruch setzt zu den Anschauungen unserer Weisen. Israel allein ist auf Grund seiner ererbten Anlage befähigt, Propheten hervorzubringen, die Männer, die in übernatürlicher Weise in eine besondere Beziehung zu Gott treten können. Und dem Könige gegenüber, der in dieser Bevorzugung einen Mangel der jüdischen Lehre sieht, und den

er doch gewinnen will, bleibt er fest bei der Behauptung, dass auch der Proselyt, der sein ganzes Wesen der Thora und ihren Forderungen erschlossen hat, eben deshalb, weil er einer anderen „Rasse“ entstammt, aus diesem Heiligtum, dem Besondersten und Eigensten an Israel verbannt bleibt. Er, der mit einer Toleranz, wie sie uns sonst nirgends im Mittelalter begegnet, das Christentum und den Islam charakterisiert, ist hier intolerant. Denn er muss es sein, will er das Fundament nicht zerstören, auf dem er den Bau seiner Beweise errichtet.

Aber es ist nicht sein letztes Wort. Der Geist vermag auch die Natur zu wandeln. Nicht plötzlich zwar, aber allmählich im Verlaufe vieler Generationen. Die dem Judentum entstammenden Tochterreligionen haben diese Bestimmung. Sie bereiten die messianische Zeit vor. Israel gleicht dem Samenkorn, das in der Erde die Elemente in s e i n e Natur verwandelt. So wandelt auch die Lehre Mosche's jeden, der nach ihm kommt, in Wahrheit in sich um, wenn sie auch scheinbar von ihm verworfen wird. Alle die anderen Völker befinden sich im Stadium der Vorbereitung für den erwarteten Messias, der die Frucht ist, und dessen Frucht sie alle werden, wenn sie ihn anerkennen und alles e i n Baum wird.

Die Lösung für die zweite Seite unseres Problems gibt J. H. in dem berühmten Vergleich: Israel das Herz im Organismus der Menschheit. Durch die Erwählung Israels und den Akt der Offenbarung ist ein besonderes Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk angebahnt. Israel hat sich zu immer grösserer Gottesnähe zu läutern, Gott begleitet es auf diesem Wege mit seiner Gnade. Dies Verhältnis hat aber nun nicht etwa zur Folge, dass Israel unverdientermassen mit besonderen Glücksgütern von seinem Gott bedacht wird. Die Wechselwirkung ist nur eine andere als die zwischen Gott und der nichtjüdischen Welt. Während diese dem gesetzmässigen Ablauf der Naturentwicklung überlassen wird, die Völker, die entarten, dem Verderb und dem Untergang anheimfallen, folgt bei Israel die Strafe (als Mittel der Auslese) der Sünde sofort auf den Fuss, ebenso wie der Lohn unmittelbar mit dem gottgemässen Ver-

halten verknüpft ist. Das aussergewöhnliche Leiden Israels ist daher nicht als ein Zeichen besonderer Verruchtheit anzusehen, sondern nur als ein Mittel, das dem Volke die Möglichkeit gibt, die Schäden sofort abzustellen. Wie bei den Krankheiten des menschlichen Organismus ist der Schmerz hier ein Warnungssignal. Israel ist aber innerhalb der Völkerfamilie nicht mit einem beliebigen Organ zu vergleichen, das man sich auch ausser Funktion gesetzt denken kann. Es ist das Herz unter den Nationen. Uns würde heute nun auch die Ausführung dieses Vergleiches in dem Sinne naheliegen, dass, wie das Herz dem Körper alle Lebenssäfte durch seine Aufgabe in der Blutzirkulation zuführt, so auch Israel das Geistes- und Sittenleben der Völker gefördert hat. J. H. kannte den Kreislauf des Blutes nicht, der erst durch William Harvey 1619 entdeckt wurde. Auch fehlte noch die geschichtliche Erfahrung, die wir um neun Jahrhunderte länger überblicken. Für ihn soll das Gleichnis vom Herzen nur zur Erklärung dafür dienen, dass das erwählte Volk in so ungleichem Masse von Leiden heimgesucht wird. Das Herz ist als Centralorgan allen Einflüssen am stärksten ausgesetzt. Alle seelischen Erregungen wirken allein auf das Herz. Dazu kommt, dass es von den Krankheiten vieler Organe in Mitleidenschaft gezogen wird. Darum leidet es am meisten. Da aber andererseits ohne seine Tätigkeit der ganze Lebensprozess aussetzt, ist es wiederum das gesündeste. Es reagiert auf jeden Angriff so stark, dass eine Erkrankung dieses Zentralorgans sofort, wenn sie sich einzuwurzeln sucht, ausgemerzt wird. Es gibt keine Herztuberkulose, keinen Herzkrebs.[1])

Dreierlei wird von J. H. aus diesem Vergleich abgeleitet. Zuerst: Israels Leiden sind die Folge seiner grösseren Empfänglichkeit für alle Einflüsse von aussen. Wir würden sagen: die höhere Stufe des Lebens ist mit grösserer Empfindlichkeit ausgestattet. Diese Leiden sind zweitens durch die Verbindung mit den anderen Völkern hervorgerufen. Der Vergleich ist hier ein mehr äusserlicher: Israel leidet, wenn es sich den anderen

[1]) Auch nach dem heutigen Stand der Medizin sind diese niemals primär und treten auch sekundär so selten auf, dass sie von J. H. ausser Acht gelassen werden konnten.

Völkern angleicht und von ihrer krankhaften Art annimmt. Man könnte es noch tiefer fassen: Israel muss, nachdem es einmal mit den anderen Völkern verflochten ist, von ihnen affiziert werden, es ist Naturnotwendigkeit, dass es sich ihrer Entartung assimiliert, wenn es nicht selbst sich abmüht, dass die Schäden im Organismus nicht auftreten. Wenn wir, wie oben erwähnt, den Vergleich noch weiter ausführen, dass das Herz durch die Funktion der Blutzirkulation allen Organen gesunde Nahrung zuführt und dadurch eine Einbürgerung von Krankheitskeimen verhütet wird, so fällt Israel die Aufgabe zu, durch die Arbeit an seiner Vollendung das Schlechte unter den anderen Völkern auszuroden, um dann in natürlicher Wechselwirkung auch immer mehr von den Einflüssen des Schlechten unter den anderen Völkern verschont zu bleiben und zwar in dem doppelten Sinne des moralischen Uebels, des Verderbs durch Angleichung und Nachahmung, und des physischen durch die den schlimmen Instinkten der Völkerwelt entspringenden Verfolgungen. Und endlich das Dritte: Wie das Herz durch seine Empfindlichkeit für das Leiden und den Schmerz eine besondere Kraft entfaltet, die Kraft, die Entartung hintanzuhalten, jeden Ansatz dazu gleich im Keime zu ersticken, so Israel. Seine Empfänglichkeit für den Schmerz und seine tatsächlichen Leiden führen es immer von neuem den Weg zu seiner moralischen Wiedergeburt. Wir wären heute in anderer Fassung des Gleichnisses leicht geneigt, die materielle Fortdauer Israels und seine geistige Höhe eben aus dem Umstand zu erklären, dass es sein Dasein sich immer wieder von Neuem erkämpfen musste. J. H. liegt diese Deutung fern, weil die Fortdauer Israels das Wunder aller Wunder sein soll und nicht aus natürlichen Gründen erklärt werden darf, und weil für ihn nicht die Fortdauer an sich sondern die sittliche Erneuerung von ausschlaggebender Bedeutung ist.

In Talmud und Midrasch ist naturgemäss von einer systematischen Behandlung des Problems, wie sie uns bei J. H. entgegentritt, nichts zu bemerken. Das Problem ist aber auch hier in seiner ganzen Schärfe empfunden worden, und die Lösung, die uns dort gegeben wird, berührt sich in manchen Punkten mit der Jehuda Hallewis.

Die Zustände waren andere geworden als zur Zeit der politischen Selbständigkeit des jüdischen Staates. Während die Propheten bei weitem mehr mahnen und zürnen und die schwersten Strafen androhen als Trostworte künden, um den Machthabern und Reichen das Gewissen zu schärfen und das Volk noch im letzten Augenblick vor dem Untergang zu retten, hatten die Führer der Generationen nach der Zerstörung des Tempels den Schmerz zu lindern, die Hoffnung aufzurichten, zu trösten, weil das Gottesvolk — jetzt galt das noch mehr als früher — „aus der Hand Gottes das doppelte für alle seine Sünden empfangen hatte". Darum in den Midraschim in allen möglichen Schriftdeutungen und Gleichnissen das Lob des erwählten Volkes, seiner aussergewöhnlichen Vorzüge, seines einzigartigen Verhältnisses zu seinem Gott. Sie werden von Gott Schwester, Geliebte, Mütterchen genannt, sie sind Prinzenkinder, stehen höher als die Engel. Wer nur eine Stelle des Hohenliedes, das als eine ununterbrochene Hymne auf das Liebesband, mit dem Gott und sein Volk verknüpft ist, gilt, als Tadel deutet, greift fehl. Der leise Anthropomorphismus, der in den Propheten- und Psalmenworten Gott als Vater Israels bezeichnet, wird ins Ungewöhnliche gesteigert. Gott leuchtet seinem Volke als Muster voran, in seinen Liebestaten, in Befolgung der Israel gegebenen Satzungen, Er leidet mit ihm in seiner Not.

Ja, Israel ist zur Erwählung schon vor der Schöpfung prädestiniert. Es wird ראשית genannt (Jer. 2, 3), und im Hinblick auf das Erste und Vorzüglichste hat Gott die Welt geschaffen. „Gedenke deiner Gemeinde, die du in der Vorzeit dir zugeeignet" (Ps. 74, 2) der Gedanke an Israel ging aller Schöpfung voraus. Ein König wollte ein Gebäude errichten. Aber auf der Suche nach einem geeigneten Boden stiess er überall auf sumpfiges Gelände, bis er einen Felsen fand und sprach: Auf diesem Felsen will ich bauen. Da Gott vor der Schöpfung die zukünftigen Geschlechter an seinem Auge vorüber ziehen liess, da schreckte er von seinem Beginnen zurück: Wie kann ich die Welt ins Leben rufen, wenn dann die Frevler erstehen und sie in Unruhe bringen. Als er aber Abraham erspähte, da sprach er: Jetzt habe ich einen Felsen gefunden, auf dem ist gut bauen.

(Jalkut Num. 766). Ja ,die Herrlichkeit Gottes weilt in Israel auch dann, wenn sie sich verunreinigt haben (Sifre zu Num. 5, 3), der Ausspruch in Ez. 20, 32 wird noch verschärft, Israel kann sich seiner Aufgabe, das Gottesvolk zu sein, nicht entziehen, selbst wenn es auf den Lohn verzichten wollte, daher der Zusatz אני ה׳ אלהיכם ich b l e i b e der Ewige, euer Gott!

Die Annahme der Erwählung wurzelt so fest im jüdischen Bewusstsein, dass man sie mit Recht als ein wenn auch nicht formuliertes Dogma bezeichnen kann[1]). In dem täglichen Segensspruch über die Thora, im Festgebet, im Kiddusch ist es zum Bestandteil der Liturgie geworden mit fast der gleichen Geltung wie unser שמע ישראל. Es ist freilich ebenso bekannt, dass die andere Seite, das Verhältnis Gottes zu seiner gesamten erschaffenen Welt, die Liebe auch zu den anderen Völkern, nicht ausser Acht gelassen würde. Gott trauert um ihr Leid, duldet nicht, dass als die Aegypter im Meer versinken, ein Loblied angestimmt wird. Die Israeliten sind ebenso Götzendiener wie die Aegypter. Nicht weil ihr ein grösseres Volk seid, hat Gott euch erwählt und nicht weil ihr die Gebote mehr erfüllt. Die anderen Völker üben die Gebote, die ihnen nicht gegeben wurden mehr als ihr, sie verherrlichen Meinen Namen mehr als ihr, wie es heisst: Von Sonnenaufgang bis zu ihrem Niedergang galt mein Name als gross unter den Völkern". (Tanchuma לעקב). In dieser Gegenüberstellung tritt schon zu Tage, dass die Schwierigkeiten des Problems der Erwählung empfunden werden. Mehr noch in den mannigfachen Erörterungen darüber, warum Gott von „den siebenzig Nationen" gerade Israel die Thora gegeben. Und die bekannte grosse Auseinandersetzung im Anfang des Traktats Aboda Sara schliesst zunächst zu Gunsten der Völker ab in ihrer Frage: כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קבלנוה. Auch Israel kam zur Erwählung nur unter einem Zwange, den der göttliche Heilsplan anwenden zu müssen glaubte. Warum ward dieser Zwang nicht auch auf die anderen Völker ausgedehnt?

(Fortsetzung folgt). J. W.

[1]) Schechter. Election of Israel in Some Aspects of Rabbinic Theology S. 57. Daselbst auch Weiss דו״ד 3, 301 und Kaufmann Jewish Qu. R. 2. 442 dafür zitiert.

Das Ideal der Heiligkeit im hellenistischen und rabbinischen Judentum.

Von **Dr. I. Heinemann** in Breslau.

Die Gegenüberstellung des hellenistischen und des rabbinischen Judentums, wie wir sie im folgenden versuchen, ist häufig unternommen worden. Denn die Entscheidung darüber, ob das in Bibel und Ueberlieferung wurzelnde Judentum Palästinas oder der hellenisierte Alexandrinismus die Werte unserer Religion voller und lebenskräftiger wiedergibt, hat offenbar nicht nur wissenschaftliches, sondern auch ein gewisses aktuelles Interesse. Trotzdem scheint es, dass der wichtigste Gesichtspunkt, von dem aus die Entscheidung erfolgen muss, bisher noch nicht energisch genug geltend gemacht worden ist. Denn welches ist der Maßstab, mit welchem man Religionen oder religiöse Erscheinungen zu bemessen hat? In der Regel ist man davon ausgegangen, dass die Religionen, je höher sie steigen, um so mehr sich den Forderungen der Vernunft anpassen; danach erschienen diejenigen Entfaltungen der Religion als die wertvollsten, deren Begriffe von Gott und Sittlichkeit wissenschaftlichen Anschauungen am nächsten kommen; es wäre also in unserem Fall zu fragen, ob sich in Palästina oder Alexandrien der Monotheismus und die Sittlichkeit des biblischen Judentums reiner erhalten hat. Wir halten solche Fragestellung nicht für überflüssig: aber entscheidend für unsere Bewertung ist sie nicht. Wir glauben nicht, dass es ausschliesslich der Sinn der Religion ist, der Wahrheit und der Sittlichkeit zu dienen. So gewiss sie beide Gebiete umfasst und sich nicht in Widerspruch mit ihnen setzen darf — recht verstanden darf das auch die Kunst nicht —, so sicher hat sie gleichsam ihre eigene Provinz, ihr eigenes Gut, in dessen Pflege sie ihre eigentümliche Kraft entfaltet. Es ist das besondere Verdienst einer vor kurzem erschienenen, nunmehr, wie ich höre, in 6. Auflage verbreiteten Schrift von

Rudolf Otto[1]), diesen Eigenwert der Religion behandelt und seine Anwendung auf die Beurteilung der Religionen und ihrer Richtungen gefordert zu haben. „Nicht Leistungen für Kultur, für Beziehung auf Grenzen der Vernunft und der Humanität, die man vorher und ohne sie selbst glaubt konstruieren zu können, nicht ihr Aeusserliches kann im letzten Grunde der Maßstab sein für den Wert einer Religion als Religion. Nur das, was ihr eigenstes Innerstes ist, die Idee des Heiligen selber, und wie vollkommen eine gegebene Einzelreligion dieser gerecht wird oder nicht, kann hier den Maßstab abgeben“ (S. 188).

Wenn das richtig ist, so ergeben sich offenbar ganz neue Gesichtspunkte nicht nur für die Behandlung unserer Frage, sondern für jeden Versuch, Religionen von innen heraus, aus ihren treibenden Kräften zu begreifen. Und wir stehen nicht an zu sagen: Otto hat Recht. Aus dem Buche dieses protestantischen Theologen, der das rabbinische Judentum überhaupt nicht kennt und das biblische, wie wir glauben, nicht völlig auszuschöpfen weiss, aber aus echt religiösem Empfinden und tiefem Einblick in die Geschichte der Mystik schreibt, kann nach unserer Ueberzeugung das Judentum mehr lernen, als aus irgend einem nichtjüdischem Werke, seit Gazzali auf Jehuda Hallewi wirkte. Wir versuchen, im Anschluss an seine Gedankengänge die neuen Erkenntnisse, die er gewonnen hat, selbständig darzustellen, um von hier aus zu unserer Hauptfrage Stellung zu nehmen. —

I. Das Heilige als Zentralbegriff der Religion.

Wir nähern uns der Kennzeichnung eines Begriffes, den wir nicht wissenschaftlich genau beschreiben, gewiss aber „anklingen“ lassen können in der Seele des religiös empfindenden Lesers. Denn der Begriff der Heiligkeit ist jedem religiösen Menschen derart vertraut, dass wir sehr leicht seiner bewusst werden, wenn wir uns nicht selbst dadurch den Weg zu ihm

---

[1]) Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Ich benutze die vierte Auflage, Breslau 1920.

versperren, dass wir ihn in das Prokrustesbett eines ihm nahekommenden, aber doch nicht mit ihm zusammenfallenden Begriffes zwängen. Ein solcher Näherungsbegriff, der unglücklicherweise mit dem der Heiligkeit verwechselt worden ist, ist derjenige der sittlichen Vollkommenheit. Beide sind unzweifelhaft verwandt, aber nicht identisch. Wären sie es, so wären die Ideale der Religion und der Sittlichkeit gleichbedeutend, die Religion wäre dann nichts als eine Vorstufe zur Sittlichkeit, und sie könnte und müsste durch Ausscheiden alles moralisch Bedeutungslosen umgebildet werden — bis zu ihrem völligen Zusammenfallen mit der Ethik. In Wahrheit haben die grossen religiösen Genien zwar empfunden, dass man nicht religiös sein kann ausser auf dem Boden der Sittlichkeit, dass aber die Sittlichkeit die Religion noch nicht schafft. Wenn wir von „heiligen" Stätten reden — und nicht nur reden; wenn an ihnen ein ehrfürchtiger Schauer der lauten Freude, dem ausgelassenen Scherzworte zu wehren scheint, so spüren wir ganz deutlich, dass hier etwas machtvoll auf uns wirkt, was mit dem Sittlichen nicht gleichgesetzt werden darf. Und wenn wir bestimmte Menschen als „Heilige" bezeichnen, so meinen wir mehr als deren sittliche Vollkommenheit: Lessings Nathan ist ein Weiser, aber kein Heiliger. Endlich: die Bezeichnung des höchsten Wesens als heilig bedeutet mehr als dessen vollkommene Gerechtigkeit: wir fühlen, wenn wir also sprechen, einen Schauder ganz eigener Art, ein ahnungsvolles Etwas ausgehen von Gott, von dem alle Heiligkeit auf Erden, in Menschen und Dingen, nur einen schwachen Abglanz darstellt.

Welches aber ist dies Ahnungsvolle, dies merkwürdige Etwas, durch welches das „Heilige" über das „Bloss-Sittliche" hinausgeht?

Otto nennt es das Numinose (von *Numen*, die Gottheit). Und er hat sicher darin recht, dass wir es am ersten in der Wirkung erkennen können, die es auf den Menschen hervorbringt. Es erzeugt in ihm das „Kreatur-Gefühl", das demütige Gefühl, bloss Geschöpf zu sein, jenes Gefühl, das so deutlich zum Ausdruck kommt in den Worten Abrahams: „Ich

habe mich unterfangen vor dir zu reden, und bin doch nur Staub und Asche" (Gen. 18,27). Während sich der Philosoph nach einem Worte Goethes[1]) in gewisser Beziehung der Gottheit gleichstellt, empfindet fromme Demut — nicht bloss die „schlechthinnige Abhängigkeit"[2]) von Gott, sondern den ungeheuren Abstand alles „Geschöpflichen" von dem letzten Quell alles Seins und seiner unergründlichen Tiefe.

Seiner unergründlichen Tiefe — damit ist zugleich eine zweite Eigenart des religiösen Bewusstseins berührt. Wenn wir Gott unerforschlich, unerfassbar nennen, so erfüllt uns das mit anderer Stimmung und Gesinnung, als wenn wir von der Unlösbarkeit irgend einer wissenschaftlichen Aufgabe (etwa der Quadratur des Kreises) reden. Die Wissenschaft kennt weder den andächtigen Schauder, der aus letzten Rätseltiefen strömt, noch jenes eigentümliche Gefühl freudigen Gehobenseins, von dem Goethes Erzengel zeugen mit den Worten: „Der Anblick gibt den Engeln Stärke, da keiner Dich ergründen mag[3])." Wenn den Wilden angesichts der letzten Geheimnisse

[1]) Wanderjahre II 2 (S. 190 in der Jubiläumsausgabe).

[2]) Sehr lehrreich für Ottos Verhältnis zu Schleiermachers Religionsauffassung sind seine Ausführungen S. 9 ff.

[3]) Die folgenden bei Otto fehlenden Goethezitate veranschaulichen besonders gut, was das „Numinose" auch dem modernen Menschen bedeutet, wenn er in Wahrheit religiös ist und nicht seine Surrogate mit Religion verwechselt. Und Ottos Darlegung gipfelt ja nicht in dem Nachweis, dass zu den geschichtlichen Religionen stets numinose Bestandteile gehört haben (das haben die Gegner der Religion nie bestritten), sondern in der Aufzeigung des dauernden Wertes dieser Bestandteile über primitive Zeiten und deren Nachwirkung hinaus. — Die Erzengel finden zunächst Stärke im Anblick der Sonnenbahn, **wenn** (= wenn auch) keiner sie ergründen mag; nach Anerkennung der Rätselhaftigkeit der Welt (folgende Strophen) stärkt sie der Anblick göttlicher Grösse — eben wegen ihrer Unergründlichkeit. Das ist genau der Gedanke, in dem Otto 84 ff. die Lösung des Problems im Buch Hiob zu finden glaubt. — Uebrigens erklärt sich der geschichtliche Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft nicht zuletzt daraus, dass jene geradezu das Bedürfnis nach Anerkennung eines letzten Unverständlichen hat: vgl. meine Ausführungen Monatsschrift für Wiss. d. Jud. 64, 29.

nur das Gefühl dumpfen Staunens und Starrens, der *stupor*, fasst, so erwächst dem Kulturmenschen aus demütiger Unterwerfung und anbetender Bewunderung das Gefühl der religiösen Ehrfurcht. „Der Natur“, sagt Goethe[1]) mit Recht, „ist Furcht wohl gemäss, Ehrfurcht aber nicht“. Sie erwächst erst im Laufe der Kultur, vornehmlich als Grundstimmung religiösen Verhaltens.

Weil aber jene יראה, die der Gedanke an den אל נורא ואיום in uns erzeugt, nicht mehr Furcht, sondern Ehrfurcht ist, mag es kaum mehr als eine Paradoxie erscheinen, wenn nach dem Psalmwort „alle, die Gott fürchten, sprechen: Ewig währet seine Liebe“. Allerdings kommt jedoch in der gedrängten Kürze dieses Spruches das „seltsamste und beachtlichste Phänomen der Religionsgeschichte“ zum Ausdruck: „So grauenvoll furchtbar das Dämonisch-Göttliche dem Gemüte erscheinen kann, so lockend reizvoll ist es gleichzeitig. Und die Kreatur, die vor ihm erzittert in demütigem Verzagen, hat immer zugleich den Antrieb, sich zu ihm hinzuwenden; das Mysterium ist nicht bloss das Wunderbare, sondern auch das Wundervolle[2])“. Aus erschauerndem Erbeben und liebendem Aufwärtssehnen webt sich jene „Kontrastharmonie des *tremendum* und des *fascinosum*“, welche dem religiösen Erlebnis Grösse und Tiefe verleiht.

Denn eben aus dem, worin das Heilige über das Sittliche hinausgeht, aus den Gefühlen des Schauders, der Ehrfurcht und der Seligkeit, fliesst die Grundstimmung des religiösen Lebens. Wissenschaft und Sittlichkeit können nüchtern und trocken sein, dagegen lebt „in jedem echten Gefühle religiöser Beseligung eine Spur des Ueberschwenglichen, auch wo es mit Mass und kontrolliert auftritt“ (Otto S. 41); jenes Ueberschwengliche sucht sich immer wieder lebendig zu erhalten gegenüber der Nüchternheit, die manchmal aus den Nachbarbereichen der

[1]) Wanderjahre II 1 (S. 181 der Jub.-Ausg.)

[2]) Otto S. 35. Das Fascinosum kommt in Goethes Ganymed zu besonders schönem Ausdruck. Parallelen aus der rabbinischen Literatur bringen wir im III. Abschnitt unserer Abhandlung.

Wissenschaft und Moral in die Religion hineinströmt. In diesem „Dionysischen“ der Religion liegt ihre Verwandtschaft mit der Kunst, liegt der Grund dafür, dass es eine religiöse Kunst überhaupt geben kann, während eine „moralische Kunst“ philiströser Unsinn wäre. Während sich aber die Religion für die Darstellung ihres Stimmungsgehalts schon auf sehr frühen Stufen der Kunst hat bedienen können und müssen, tritt sie erst im Lauf des kulturellen Aufstieges allmählich auch mit der Wissenschaft und Sittlichkeit zur Darstellung ihrer Inhalte und Ziele in Beziehung; es kommt einerseits zur Theologie, andererseits zur religiösen Ethik. Und vor allem die letztere Verbindung ist von eigenartiger Innigkeit und Fruchtbarkeit gewesen. Schon die Tatsache, dass man die Ideale beider hat verwechseln können, zeigt, wie nahe sie sich berühren, wie innig sie sich haben durchdringen können. Erst seit der Verstoss gegen das Sittengesetz zugleich als Ungehorsam gegen Gottes Willen empfunden wurde, „wird die blosse Ungesetzlichkeit zur Sünde, wird sie „ruchlos“ und „Frevel“. Und erst indem sie so für das Gemüt zur Sünde geworden ist, gewinnt sie jenes furchtbare Schwergewicht für das Gewissen, das ihm zur Katastrophe und zum Verzagen an der eignen Kraft wird. Was Sünde ist, versteht der natürliche Mensch, auch der nur sittliche Mensch nicht“ (S. 60, 1). „Die antiken Klassiker waren sich des Zorns, der Trunkenheit und anderer Laster bewusst, bekämpften und besiegten sie, aber sie waren sich nicht der Feindschaft gegen Gott bewusst[1]).“ (S. 60,1). Dagegen „zieht auf dem Boden der höheren Religionen das Numinose die Ideen gesellschaftlicher wie individueller Ideale des Verbindlichen, Rechtlichen und Guten an sich. Diese werden zum Willen des Numen, es selber zu ihrem Wächter, Ordner und Stifter. Das Heilige wird gut und das Gute wird eben dadurch heilig, bis sich dann eine nicht mehr lösliche Synthese beider Momente ergibt und nun sich der vollere, komplexe[2]) Sinn von heilig ergibt, wo es gut und

[1]) Wenigstens nicht wegen sittlicher Verstösse, und so meint es Otto.

[2]) Als komplexe Grössen bezeichnet die Mathematik Summen

sakrosankt zugleich ist. Das Auszeichnende der Religion Alt-Israels ist eben das innige Zusammentreten dieser beiden Momente. Kein Gott ist wie Israels Gott. Denn er ist der Heilige schlechthin. Aber andererseits auch: kein Gesetz ist wie sein Gesetz: denn es ist nicht bloss gut, sondern gleichfalls heilig" (S. 121 f.).

Durch jene Verschmelzung des Numinosen und des Sittlichen zum wahrhaft Heiligen ist unsere Bibel die Grundlage jeder echten Religiosität geworden. Als sprachliches Material dient ihr die alt-semitische Wurzel קדש, die ursprünglich nur ein rein äusseres Verhältnis zur Gottheit bezeichnete[1]; die Begriffe קָדֵשׁ und קְדֵשָׁה zeigen, wie wenig eine solche Beziehung mit Sittlichkeit gemein zu haben braucht. Aber jene rudimentären Bildungen stehen schon in biblischer (und, wie sich zeigen wird, vollends in späterer) Zeit durchaus ausserhalb des sonstigen Sprachgebrauchs. Zwar gebraucht auch die Bibel Ableitungen unserer Wurzel, wie הקדיש und מקדש, nicht selten von nur äusserer Weihe an die Gottheit. Indem sie aber Gott als den Heiligen anerkennt, der „sich selbst heiligt durch Billigkeit" (Jes. 5,16), dessen heiligen Berg daher nur betreten kann, wer reiner Hand und reinen Herzens ist (Ps. 15 und 24), gewinnt die Wurzel קדש ihren eigenen Sinn als Gefäss des höchsten religiösen Ideals; als solches dient sie dem Propheten: die Ehrfurcht vor dem Unsichtbaren, der mit seinem Saum das Heilig-

reeller und imaginärer Zahlen. Wir halten das Bild für die Veranschaulichung der Mischung rationaler und irrationaler Bestandteile im Religiösen für sehr glücklich und werden es zur Erläuterung des Rituellen nochmals verwerten.

[1] Der Sprachgebrauch des Assyrischen, Arabischen, Phönizischen und Syrischen (Bunzel, Begriff der Heiligkeit im A. T. 22 ff.; Qds und seine Derivate 38 ff., 48 ff.) beweist jedenfalls, dass irgendwelcher ethischer Sinn von Haus aus fernliegt. Ob die Wurzel ursprünglich *abgesondert* bedeutet, muss aber dahingestellt bleiben, da sich im Assyrischen (Bunzel, Heiligkeit 24) quddushu von körperlicher und kultischer Reinheit findet: vielleicht ist also die Grundbedeutung *rein*. Wie fern aber auch dem Assyrischen sittliche Reinheitsideale liegen, zeigt das häufige Vorkommen von qadischtu im Sinne von קְדֵשָׁה.

tum erfüllt, dessen Erscheinung demütigt durch ihre Grösse und doch emporzieht in erlösender Liebe, findet ihren unüberbietbaren Ausdruck in dem dreimaligen Heilig, das dem Seher aus dem Munde himmlischer Flammenchöre entgegentönt[1]. —

Nachdem uns nunmehr der Begriff des Heiligen in seiner Beziehung zum Sittlichen deutlich geworden ist, versuchen wir zu ermitteln, wie das hellenistische und das rabbinische Judentum ihn auszuwerten verstanden hat. —

II. Der Begriff der Heiligkeit im hellenistischen Judentum.

Die Juden Alexandriens haben die Bibel nicht im hebräischen Original, sondern nur in griechischer Uebersetzung gelesen. Auch Philon, unser Hauptzeuge für das hellenistische Judentum, hat kein Hebräisch verstanden. Welche Einbusse ihm daraus für sein religiöses Bewusstsein erwuchs, zeigt unser Beispiel mit erneuter Deutlichkeit. Denn es gibt im Griechischen kein Wort, welches dem hebräischen קדוש in seinem für die Religion wichtigen Vollklange entspräche. Zwar für äussere Beziehung zur Gottheit hat das Griechische selbstverständlich einen Ausdruck (*hieros*), der uns aus der Zusammensetzung Hierarchie geläufig ist. Aber er konnte den Uebersetzern der Bibel zur Wiedergabe von קדוש nicht genügen, nicht etwa wegen irgend einer abergläubigen Scheu (nichts hindert sie, statt כהן *hiereus* zu setzen), sondern weil sie richtig empfanden, dass der griechischen Wurzel (wenigstens im späteren Gebrauch) jeder numinose Klang abgeht. Sie griffen daher zu dem weit selteneren Worte *hagios*[2], das wir aus der Uebersetzung von כתבי

---

[1] Wir haben uns bei der Entwicklung des Begriffes durchweg an das deutsche Wort heilig gehalten. Denn dessen Sprachgebrauch ist natürlich durch die Lutherbibel bestimmt, diese ihrerseits durch den des hebräischen קדוש. Immerhin mag darauf hingewiesen werden, dass dem deutschen Begriffe, der übrigens erst unter dem Einfluss des Christentums in die deutsche Sprache eingeführt wurde, ein gewisser Gedanke an das jenseitige Heil innewohnt, der dem hebräischen fernliegt.

[2] Es ist eine die Regel bestätigende Ausnahme, wenn ἱερά Ez. 27, 6 und 28, 18 von heidnischen Heiligtümer gebraucht wird

קדש = *Hagiographen* kennen. Das Wort taugt insofern besser zur Wiedergabe, als es der Sphäre der sogenannten Mysterien-Religionen[1], also nicht des offiziellen, mehr politischen als religiösen Staats-Kirchentums entstammt und ihm daher eine gewisse Weihe und Feierlichkeit anhaftet, wie etwa unserem *hehr*. Ein irgendwie vollwertiger Ersatz des hebräischen קדוש ist auch das neue Wort in keiner Weise. Zunächst kann das griechische Adjektiv zwar von heiligen Gegenständen oder Tagen, aber kaum von göttlichen Wesen oder von Menschen gebraucht werden; wenn die Uebersetzung das dennoch tut, so gibt sie den erhabensten Stellen der Bibel eine sprachliche Gezwungenheit und Härte, die ihnen den Eindruck nimmt; das dreifache *hagios* bei Jesaja 6 wirkt auf den Griechen, soweit sein Sprachgefühl nicht etwa durch Vertrautheit mit dem Uebersetzungsgriechisch abgestumpft war, kaum stärker, als wenn wir ein dreifaches „geweiht" einsetzen würden. Aber was schlimmer ist, dem griechischen Wort fehlt unbeschadet seines numinosen Beiklanges jede Beziehung auf das Sittliche; aus der Aufforderung, „geweiht" zu sein, wie Gott „geweiht" ist (Lev. 19,21), konnte niemand jene Mahnung zu sittlicher Vollkommenheit heraushören, die die Erklärer im Urtexte fanden.

Also entwertet nach Ausdruck und Inhalt wirkte die biblische Lehre durch das Medium der Uebersetzung auf Philon. Konnte sie einen tiefen Einfluss auf ihn üben?

Mit Bezug auf den Gottestempel steht es Ez. 45, 19 für עזרה, I Chr. 29, 4 für בית, nirgends für מקדש oder קדש; Jos. 6, 8 ἱεραὶ σάλπιγγες ist freie Wiedergabe. — Stiftszelt und Tempel heissen τὰ ἅγια oder τὸ ἅγιον, auch ἁγίασμα; selten ἁγιαστήριον (Lv. 12, 4; Ps. 74. 7). קדוש heisst immer ἅγιος. Die Verbalformen werden meist durch ἁγιάζειν und ἁγιάζεσθαι wiedergegeben; doch steht ἁγνίζειν für הקדיש z. B. Ex 19, 10; II Chr. 30, 17; התקדש wird oft durch ἁγιάζεσθαι (vgl. das Vater unser), oft durch ἁγνίζεσθαι wiedergegeben. Freie Umschreibungen durch καθαρός sind sehr selten (Jes. 65, 5; Hiob 1, 5).

[1] Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien 59 ff. Ob die Vorliebe hellenisierter Aegypter für ἁγνεύειν (W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten, Index s. v.) ähnlich zu erklären ist? — Ἅγιος in Verbindung mit Menschen weiss Wobbermin überhaupt nicht zu belegen, in Verbindung mit Göttern nur aus nachchristlicher Zeit.

Philon von Alexandrien war eine durchaus religiöse Persönlichkeit. Nicht nur die ethischen Züge der Religion finden in diesem Propheten stoischer „Philanthropie“ Widerhall, sondern fast noch stärker die numinosen. Er steht vor Gott wie vor einer unerschöpflichen Tiefe: der Wahn, Gott erkennen zu können, gilt ihm als höchste Verblendung; demütig sich neigend vor der unendlichen Grösse des Unerforschlichen, erwartet er Heil und Erleuchtung von seiner Gnadenerlösung. Von hier aus nimmt Philon Stellung zu den religiösen Strömungen seiner Zeit: den Staatskult der Griechen oder gar der Aegypter lehnt er verächtlich ab; an der Mystik tadelt er zwar Geheimnistuerei und Entartungen; aber von ihren religiösen Tendenzen und namentlich deren philosophischer Formulierung in dem System des jungstoischen Philosophen Poseidonios ist er mächtiger ergriffen als irgend einer geistigen Macht seines Kulturkreises — einschliesslich der Bibel.

Denn so erstaunlich es klingt: diesem tief religiösen Menschen haben die Mahnungen der Bibel zur Heiligkeit nicht das Geringste bedeutet. Verständnislos geht er an ihnen vorüber.

Von der Heiligkeit Gottes ist an zahlreichen Stellen der Bibel die Rede; dem Buch Jesaja ist die ständig wiederkehrende Bezeichnung Gottes als des „Heiligen Israels“, wie Luzatto einmal sagt, als Siegel aufgeprägt. Nicht eine einzige dieser Stellen führt Philon an; das dreimal heilig der Engel trifft sein Ohr nicht — weil er ja überhaupt die Bücher der Propheten kaum kennt; nur die Thora weiss er anscheinend im wesentlichen auswendig, in der griechischen Uebersetzung natürlich, aus dem Besuch des Gottesdienstes. Aber auch deren Ruf zur Heiligkeit berührt ihn nicht. Dreifach kehrt in ihr die Mahnung wieder, „heilig zu sein, wie der Ewige heilig ist“, oder „weil Gott uns heiligt“[1]; keine dieser Stellen finden wir bei Philon. Nur eine in unseren Zusammenhang gehörige Stelle erwähnt er, Ex. 19, 6: „Ihr sollt mir ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk sein“; er führt sie einmal an, ohne auf die Schlussworte erläuternd einzugehen, ein

[1] Lev. 11, 44; 19, 2; 20, 26; ferner LXX 20, 7.

anderes Mal — mit Weglassung der Schlussworte[1]). Und wenn etwa Philon die Heiligkeit des Sabbats empfiehlt und einschärft, gebraucht er niemals den Ausdruck der Heiligkeit, den die griechische Bibel wählt, ein Beweis dafür, wie wenig seine Frömmigkeit von der Bibel abhängt[2]).

Gewiss geht Philons Religiosität über das bloß Ethische weit hinaus. Im Sehnen nach ekstatischer Schau, in der Erforschung göttlicher Sternsphären und im rechten Wandel wirkt sich nur ein tiefreligiöser Zug aus: der Drang der Seele, des Gottes in der Menschenbrust, der aus der Grabeshaft des Körpers zur Vereinigung mit der Allgottheit emporstrebt. Der Drang selbst mag jüdisch sein und Philon bei der Auswahl seiner griechischen Quellen geleitet haben[3]): aber ganz gewiß nicht jüdisch ist die wissenschaftliche Formulierung des Lebenszieles und Lebensbildes, nicht zuletzt auch in seinen religiösen Zügen. Der Bibel verdankt Philon für die Darstellung des Kernes seiner Lebensanschauung nicht das Geringste. So bestätigt sich aus der Betrachtung der Rolle, die das Ideal der Heiligkeit für ihn spielt, das Urteil, das wir an anderer Stelle[4]) über ihn gefällt haben, dass ihm nämlich gerade diejenigen Teile der Bibel am wenigsten vertraut sind, aus denen sich am ehesten ihre kulturelle Bedeutung hätte erweisen lassen. „Die Verwerfung mechanischen Opferdienstes entnimmt er dem Theophrast, nicht den Propheten; er spricht von Schlichtheit und Herzensreinheit, ohne die Psalmen zu zitieren, und trägt den Gedanken der Menschenliebe willkürlich in Ritualgesetze hinein, ohne daran zu erinnern, dass der Pentateuch ausdrücklich die Nächstenliebe vorschreibt. Und so erinnert denn Philon oft

[1]) De Abr. 56; De sobr. 66 (krit. Ausg.).

[2]) Vgl. Spec. leg. II 249 (Cohn): Πάλιν δ' ὁ τὴν ἱερὰν ἑβδόμην βέβηλον ἀποφήνας τό γ' ἐπ' αὐτὸν ἧκον μέρος ὑπόδικος ἔστω θανάτου. Τοὐναντίον γὰρ τοῖς βεβήλοις καὶ πράγμασι καὶ σώμασι καθαρσίων εὐπορητέον ··· Το δὲ τολμᾶν τὰ καθωσιωμένα παρακόπτειν καὶ παραχαράττειν ὑπερβάλλουσαν ἀσέβειαν ἐμφαίνει. Man sieht: Philon gibt sich die grösste Mühe, um das sprachlich harte ἅγιος zu vermeiden

[3]) Vgl. meine Ausführungen: Monatsschrift für Gesch. und Wiss. d. Jud. 64, 106 f.

[4]) Schriften der jüd.-hell. Literatur II S. 8.

genug an einen Alchimisten, der der aus den verschiedensten Elementen Gold zu machen sucht, ohne zu ahnen, dass er neben einer Goldgrube steht."

III. Der Begriff der Heiligkeit im rabbinischen Judentum.

Während das biblische Ideal der Heiligkeit für das hellenistische Judentum völlig unfruchtbar geblieben ist, erlangt es im Rabbinismus eine derart überragende Bedeutung, dass sich eine Behandlung, die im Rahmen einer kleinen Abhandlung bliebe, fast zu verbieten scheint. Es ist durchaus möglich, Glaubens- und Pflichtenlehre des rabbinischen — oder, sagen wir ruhig: des überlieferten, geschichtlichen Judentums aus diesem einen Begriff in seiner Anwendung auf Göttliches, Menschliches und Sachliches zu entwickeln, wenn man sich, Ottos Beispiel folgend, nicht an das Wort, sondern an die Sache hält. Eine solche Darstellung, die einerseits auf eine genaue Behandlung des biblischen Begriffs der Heiligkeit zurückzugreifen, andererseits die Nachwirkungen in der Religionsphilosophie des Mittelalters und der Neuzeit einschliesslich der Mystik eingehend zu verfolgen hätte, kann an dieser Stelle nicht gegeben werden. Wir müssen uns begnügen, an einem kurzen Ueberblick über die Bedeutung der Heiligkeit für die Rabbinen zu zeigen, wie sie es verstanden haben, zugleich treue Interpreten der biblischen Gedankenwelt und selbständige Weiterbildner des überlieferten Gutes zu sein.

Schon die sprachliche Entwicklung der Wurzel קדש und ihrer Ableitungen ist für uns überaus interessant. Jene ethisch indifferenten Bildungen, die in der Bibel noch vorkommen, verschwinden im rabbinischen Sprachgebrauch vollständig. קְדֵשָׁה gibt zwar die aramäische Uebersetzung durch מקדשתא wieder; aber im Talmud selbst findet sich das Wort nicht mehr. Die rabbinische Exegese sträubt sich sogar dagegen, in dem Bibelverse פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה (Deut. 22, 9) die religiös geheiligte Wurzel[1])

[1]) Wie ja z. B. יבם für *Schwager* ausserhalb der technischen Bedeutung = *Levir* ungebräuchlich und durch גיס ersetzt wird.

wiederzufinden und erklärt das Prädikat durch Volksetymologie = תיקר אש (Midr. Tann. z. St): so wenig hat sich in der lebenden Sprache die Urbedeutung erhalten. — Während somit die ältesten aus unserer Wurzel hervorgegangenen Triebe absterben, gehen aus ihren jüngeren Schösslingen neue Blätter, Blüten und Früchte hervor.

Wohl ist bereits in der Bibel „die Heiligkeit Gottes so gut wie identisch mit seinem Gottsein“ [1]). Allein die Bezeichnung קדוש von Gott an Stelle des Gottesnamens selbst (also nicht attributiv oder prädikativ) findet sich in der heiligen Schrift selten und ausschliesslich in stark gehobener Sprache; ausserhalb der Verbindung קדוש ישראל [2]) scheint קדוש in der Einzahl nur Jes. 40, 25 (vgl. 57, 15); Hab. 3, 3 und Hiob 6, 10, in der Mehrzahl (pluralis majestatis) Spr. 9, 10 (vgl. Ibn Esra) und 30, 3 zu stehen. Was in biblischer Zeit noch als sprachliche Kühnheit empfunden wird, ist der rabbinischen ganz geläufig: sowohl im Hebräischen wie im Aramäischen heisst Gott häufig „der Heilige“, aber nie ohne den verehrenden Zusatz: gelobt sei er[3]). Diese — meines Wissens in keiner anderen Religion aufzuweisende — Bezeichnung ist in ihrer Volkstümlichkeit ein interessantes und nur wegen seiner Unscheinbarkeit nicht genügend verwertetes Zeugnis für das Einsickern höchster prophetischer Ideale in die Seele des sprachschaffenden Volkes und insofern ein wichtiger Beitrag zur Beurteilung der jüdischen „Volksfrömmigkeit“ [4])

1) Bunzel, Begriff der Heiligkeit 17.

2) Die vornehmlich im Buch Jesaja, aber auch sonst nur in gehobener Rede auftritt.

3) קודשא בריך הוא, הקדוש ברוך הוא.

4) Man sieht, Otto hat ganz Recht, wenn er S. 91 schreibt: „Wie hätte er (Jesus) dazu kommen sollen, zu lehren, was jedem Juden das schlechterdings erste und selbstverständliche war: nämlich dass Gott der Heilige in Israel war.“ Um so bedenklicher ist die Fortsetzung: „Zu lehren und zu verkünden hatte er, was nicht selbstverständlich, sondern seine eigenste Entdeckung und Offenbarung war: dass eben dieser Heilige ein himmlischer Vater sei“. In Wahrheit ist auch der Begriff des „Vaters im Himmel“ dem rabbinischen Judentum durchaus

Neben dieser Ausdehnung der Bezeichnung קדוש stehen nun aber zwei bedeutungsvolle Neubildungen, die dem Juden so vertraut sind, dass es ihn überraschen wird, sie in der Bibel noch nicht zu finden. Wir meinen קִדּוּשׁ und קְדֻשָּׁה[1]) Beide Begriffe sind eng verwandt, wie ja auch unser Kiddusch (beim Eingang der Feiertage) nicht ganz selten Keduscha genannt wird[2]); im Allgemeinen werden wir das Maskulinum eher durch „Heiligkeit, Ehre", das Femininum eher durch „Heiligung, Ehrung" wiedergeben. Beide Worte werden von Gott, von heiligen Dingen und Einrichtungen oder von Menschen gebraucht.

„Gottes Heiligung" oder „Heiligung des göttlichen Namens" ist etwa gleichbedeutend mit seiner Ehrung. Das erweisen die Parallelbegriffe: „Erhoben und geheiligt werde sein erhabener Name", beginnt das Kaddisch (nach Ez. 38, 23); „wir wollen Dir in Ehrfurcht huldigen und Dich heiligen" lautet der Eingang der Keduscha; daher bedeutet der Gegenbegriff des *Chillul Haschem* Entweihung, Entehrung des göttlichen Namens. Sind doch bereits in der Bibel die

---

geläufig; Rabbi Akiba lehrt am Ende der Mischna Joma, anscheinend in Polemik gegen den Paulinismus: „Heil euch, Israel: Vor wem reinigt ihr euch und wer spricht euch rein? Euer Vater im Himmel." Die vorletzte Bitte des Kaddisch lautet: „Mögen die Gebete und das Flehen ganz Israels erhört werden vor ihrem Vater im Himmel". Ebenso wenig wie solche Stellen. die sich leicht vermehren liessen, scheint Otto (nach S. 182) die sehr verbreitete Bezeichnung Gottes als des Allbarmherzigen (רחמנא. הרחמן) bekannt zu sein. So entstellt er denn sein schönes Büchlein durch eine (glücklicherweise kleine) Anzahl von Bemerkungen gegen den Rabbinismus, die wissenschaftlich unbegründet sind und bei einem Mann von seinem erfreulichen Freimut und der Tiefe seines religiösen Sinnes doppelt peinlich berühren.

[1]) So ist in punktierter Schrift am besten zu schreiben, in der wir kurzen Vokalen meist keine mater lectionis zu geben pflegen. Und natürlich ist nach Formen wie גְּדֻלָּה (Bauer-Leander I 467, 469) zu vokalisieren: פְּעֻלָּה-Formen sind nur als Femininbildungen von פָּעֻל-Formen nachweisbar (ebd. 473).

[2]) Levy, talm. Wörterb. IV 255; Elbogen, Der jüd. Gottesdienst 107.

beiden Wurzeln קדש und כבד eng verwandt[1]). Solche rühmende Anerkennung der göttlichen Herrlichkeit und Allmacht kann zunächst durch Worte geschehen; so trifft Mose und Aron der Vorwurf, die „Heiligung Gottes" bei den Haderwassern versäumt zu haben: wegen solcher Heiligung haben Gebetstücke, wie Kaddisch und Keduscha, ihren Namen erhalten. — Aber noch bedeutungsvoller als die Verherrlichung durch das Wort ist diejenige durch die Tat. Der Märtyrer, der sein Leben hingibt, um nicht gegen Gottes Willen und die Lehre seiner Einzigkeit zu verstossen, übt Kiddusch Haschem, Heiligung des göttlichen Namens, während umgekehrt jeder, der durch Unsittlichkeit (Amos 2, 7) oder durch Unredlichkeit des göttlichen Willens spottet, dadurch seinen Namen entweiht, namentlich wenn die Sünde in der Oeffentlichkeit, etwa gar vor Gegnern der göttlichen Offenbarung, geschieht und dadurch Heiden zur Herabsetzung Anlass gibt. Der Gedanke, dass unsittliche, ja, unschöne Handlungsweise nicht nur Sünde, sondern, wenn die Kühnheit des Ausdruckes gestattet wäre, gleichsam eine persönliche Kränkung Gottes darstellt, hat sich im mittelalterlichen und neuzeitlichen Judentum als ethischer Antrieb von ungeheurer Stärke bewährt[2]).

[1]) Für unsere Zwecke reicht der Hinweis auf Lev. 10, 3 בקרבי אקדש ועל פני כל העם אכבד aus; bezeichnend ist auch der Ausmünden des קדוש קדוש קדוש in מלא כל הארץ כבודו.

[2]) Statt auf die schönen, aber rationalistisch beeinträchtigten Darstellungen des Begriffes bei Lazarus, Ethik des Judentums 196 ff. und bei Cohen, die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums 409 ff. zu verweisen, setze ich die in ihrer Schlichtheit tief ergreifenden Schlusssätze aus Maimonides' Behandlung des Kiddusch Haschem (הלכות יסודי התורה 5,11) hierher. „Es gibt noch andre Handlungen, die unter das Verbot der Entweihung des göttlichen Namens fallen, und zwar, wenn ein hervorragender Vertreter der Thora-Kenntnis und Frömmigkeit Dinge tut, die das Gerede der Menschen herausfordern: auch wenn es nicht Sünden sind, so ist es doch Entweihung des Namens. Dazu gehört, wenn er nicht sofort bezahlt, also trotz der Mahnungen der Verkäufer den Preis schuldig bleibt, wiewohl er bezahlen könnte; oder wenn er sich in ausgelassene Scherze oder Gelage vor und mit Unwissenden einlässt; oder wenn er seine Mitmenschen nicht freundlich anspricht und aufnimmt, sondern unwirsch und zornig; in derartigen Dingen

Während aber bei dieser Fassung des Begriffes des Kiddusch Haschem das Numinose fast vollständig hinter dem Ethischen zurücktritt, verschlingen sich rationale und irrationale Elemente unlöslich in der Lehre von heiligen Objekten, d. h. Räumen, Handlungen oder Tagen. Auch diese Lehre ist natürlich biblisch; und auch wo die Rabbinen in der Ausdrucksweise eigene Wege gehen, von הקדיש statt von מקדש reden oder das Händewaschen als קדוש ידים bezeichnen, treten keine schöpferischen Kräfte zutage; die Auszeichnung des Sabbats als des „Heiligen Gottes", den „Gott geheiligt hat" und dessen „der Mensch denken soll, ihn zu heiligen", ist den Rabbinen aus der Bibel geläufig. Höchst beachtenswert ist aber, wie die Rabbinen das Numinose des Tages nicht nur erfühlt haben, sondern auch für minder tief empfindende Gemüter zum Ausdruck bringen. Das Heilige ist zunächst, wie Otto S. 28 ausführt, „das ganz Andere, das aus der Sphäre des Gewohnten, Verstandenen und Vertrauten schlechterdings Herausfallende; sodann (als Sanctum) das dem Profanen an Wert unendlich Ueberlegene". — Beides (Anderssein und Höhersein) bringen die Rabbinen zum Ausdruck in den Einrichtungen des Kiddusch und der Habdala: dem „Weihegebet" beim Eintritt in den Bezirk des Geweihten, dem „Unterscheidungsspruch" beim Zurücktreten aus dem Andersartigen in die Kreise des Vertrauten. Dazwischen liegt eine Sphäre eigenartiger Weihe, deren Kraft auch

soll man — je grösser der Gelehrte ist, desto mehr — äusserst streng gegen sich sein und sich tief innerhalb des Bereiches des unbedingt Zulässigen halten. Andererseits: ist der Weise streng gegen sich, sodass er bescheiden ist in seiner Rede, herzlich in seiner Gesinnung, freundlich im Umgang, niemanden kränkt, auch wenn er selbst gekränkt wird, Ehre erweist, obwohl sie ihm versagt wird, ehrenhaft ist in Handel und Wandel und nicht mit Unwissenden gastlichen Verkehr pflegt, sondern sich der Gotteslehre hingibt in der Umhüllung des Tallis, im Schmuck der Tefillin; hält er sich in all seinen Taten streng innerhalb des Bereiches des unbedingt Zulässigen (ohne lebensfeindliche Verstiegenheiten), also dass jedermann ihn preist, ihn liebt und seinen Taten nacheifert, — ein solcher hat Gott geheiligt; von ihm sagt die Schrift: „Und ich sprach zu ihm: mein Knecht bist du, Israel, an dem ich mich verherrliche."

der Rationalismus gespürt, aber vergebens zu beschreiben gesucht hat. Er hat sich hier wie sonst dem Heiligen gegenüber geholfen, indem er es nicht dargestellt, sondern gleichsam auf seine Ebene projiziert hat, sodass die Tiefe völlig verloren ging: so wurde dem Haupte der Marburger Philosophenschule, deren Unzulänglichkeit gegenüber der Religion Otto immer wieder hervorhebt, der Sabbat zu einer sozialen Einrichtung sehr verdienstlicher Art — was er unzweifelhaft auch ist und in welcher Eigenschaft allein er nicht-religiös denkenden Menschen nahegebracht werden kann, womit aber seine eigentümliche Stimmung, sein Duft und seine Weihe in keiner Weise begriffen wird. Eine Deutung der Rabbinen nützt den Doppelsinn der Ueberschrift des 92. Psalms „Lied vom Sabbattag“ aus und meint, der Sabbattag selbst habe dies Lied verfasst. Danach möchte man fortfahren, dass der rationalistische Sabbat eines Cohen zwar redet, sogar sehr eindringlich redet, — aber nicht singt. Wohl aber tut das Sabbat der Rabbinen. Und die jüdische Volksseele wird, in der Sprache Jehuda Hallevis zu sprechen, „die Harfe seiner Lieder“. Aus ihr quellen Sabbatgesänge für den häuslichen Tisch wie für die synagogale Andacht. Mystiker und ihnen nahestehende Geister reden geradezu von einer נשמה יתרה, einer besonderen Seele, die der Mensch nur am Sabbat erlangt. Sie spüren förmlich die „Engel des Dienstes“, die unter Liederklängen am Freitag Abend niedersteigen, segnend im Kommen, segnend im Weilen, segnend im Scheiden. Sie fühlen das Nahen der Sabbat-Braut; und eines der zahlreichen Lecho-Daudi-Lieder, die sie zu ihrer Begrüssung verfassten, ist in das allgemeine Gebetbuch eingedrungen, hat noch in Heinrich Heines Seele Widerhall geweckt. — In all diesem Singen und Klingen kommt die Empfindung des Numinosen zum Ausdruck, das dem Rationalismus unzugänglich bleiben muss, dessen der Gläubige aber bewusst wird durch den gesetzlichen Zauberbann des Tages, in welchem er Gottes undurchsichtigen Willen ehrt, der mit unsichtbarer Uebermacht, gleich Rautendels Zauberkreis, der Selbstherrlichkeit des menschlichen Wollens Schranken zieht Wie das Heilige überhaupt, ist eben auch das Heilige der reli-

giösen Uebung eine „komplexe Grösse", aus Rationalem und Irrationalem gemischt; wie nach jenem Mystiker, den Otto zitiert (und nach Bachja), ein Gott, der begriffen werden könnte, kein Gott wäre, so wäre ein religiöses Ritual, das vollkommen wasserklar und durchsichtig wäre, nichts Dämmerhaftes und Ahnungsvolles mehr enthielte, kein Ritual mehr; ja, analog jenem Gesang der Erzengel, hat fromme Demut, wenn auch nur in unwissenschaftlichen Kreisen, in den Gesetzen Stärke gefunden, „da keiner sie ergründen mag". So gross die Segnungen sind, die der Sabbat durch seine rationale Seite als sozialer Ruhetag gestiftet hat: dem religiösen Menschen wird seine numinose Bedeutung noch höher stehen; auch sie hat auf andere Religionen wirken können; nicht nur die Paragraphen des Sonntagsruhegesetzes, sondern auch die weihevolle Stimmung in „Schäfers Sonntagslied" sind Tropfen vom Eimer des Judentums.

Weniger leicht übertragbar, als der Sabbat, erwiesen sich die beiden Feste des Jahresbeginnes, die „ehrfurchtbaren Tage" (ימים נוראים), wie wir sie nennen, in welchen das Numinose in besonders verstärktem, man möchte sagen, konzentriertem Masse zum Ausdruck kommt. Was der gläubige Jude bei Otto liest von Kreaturgefühl, dem überragend Furchtbaren und dem liebevoll Anziehenden und Verheissenden, — das alles klingt uns namentlich deswegen vertraut, weil es an jenen feierlichen und doch freudigen Tagen zu lebendiger Anschauung gelangt. Als typische Darstellung der Ehrfurcht vor Gott zitiert Otto S. 33 einen Hymnus aus dem Beginn des 18. Jahrhunderts, der also beginnt:

Vor dir erbebt der Engel Chor.
Sie schlagen Aug' und Antlitz nieder,
So schrecklich kommst du ihnen vor.
Und davon schallen ihre Lieder.
Die Kreatur erstarrt
Vor deiner Gegenwart.

Wir halten dagegen das erheblich ältere Gebet ונתנה תקף, das wir etwa so wiederzugeben wagen:

So lasset uns künden die Macht der Herrlichkeit des Tages: denn ehrfurchtbar ist er und erschütternd. An ihm baut sich auf Dein Reich; auf Gnade gründet sich Dein Thron, darauf thronst du in Wahrheit.

Denn wahr ist's, du bist Richter und Ausführender, Wissender und Zeuge, Schreiber und Siegler, Zeichner und Zähler. Du denkst alles Vergessenen und öffnest das Buch des Gedächtnisses: von selbst liest es sich, und die Handzeichnung eines jeden Menschen ist in ihm. Die grosse Posaune tönt, und leises Gemurmel wird vernehmlich; die Engel zittern; Angst und Beben fasst sie; und sie sprechen: Siehe, der Tag des Gerichts, — zu prüfen das Heer des Himmels im Gericht; denn auch sie sind nicht rein vor Deinen Blicken im Gericht. Und alle Weltbewohner ziehen vor Dir vorüber wie die Tiere der Herde: wie der Hirte seine Herde mustert, unterm Stab hindurch die Lämmer ziehen lässt, also lässt auch Du vorüberziehen, prüfst und zählst und wägest alle Seelen, sprichst das Schicksal jeglichem Geschöpfe und verzeichnest den gefällten Spruch.

Aber neben solchen Gebeten, welche die ehrfurchtweckende Grösse Gottes darstellen und den Tagen ihren gemeinsamen Namen gegeben haben, stehen wieder andere Stücke, die in ganz besonderer Zartheit die göttliche Liebe in Erinnerung bringen: die Erzählung von Hannas Erhörung, Jeremias' Trost für Rahels Muttertränen, die Predigt des Buches Jona von der Vaterliebe Gottes für all seine Geschöpfe, Mensch und Tier. Eben jene „Kontrast-Harmonie des *tremendum* und des *fascinosum*", die bereits die Rabbinen in der Bibel ausgesprochen fanden[1]), gelangt am Neujahrs- und am Versöhnungstag zu erschütterndem Ausdruck, vielleicht nicht nur in dem Uebersetzbaren, Angebbaren, sondern in dem aus ihm und aus jahrhundertelanger Tradition fliessenden

[1]) Ich erinnere zunächst an den bekannten Ausspruch des R. Jochanan (Meg. 31 a): überall, wo Gottes überragende Grösse ausgesprochen ist, findet sich auch der Hinweis auf seine herablassende Güte. Vgl. ferner Midr. Tann. zu Deut. 6,5 über die Vereinigung der Gebote, „Gott zu lieben" und „ihn zu fürchten". Merkwürdig mit Otto berührt sich Maimonides Hilch. Jess. Hatth. 2,2: „Welches ist der Weg zu seiner Liebe und Ehrfurcht? Wenn der Mensch sich in Gottes wunderbare und herrliche Werke und Schöpfungen versenkt und aus ihnen die unendliche Fülle seiner Weisheit erkennt, dann fasst ihn Liebe, der Drang zu Lob und Preis, und es erfüllt ihn mächtiges Sehnen nach der Erkenntnis des Unendlichen, wie David singt: Es dürstet meine Seele nach Gott, dem lebendigen Gott. Wenn er aber dann die Dinge selbst erwägt, dann prallt er erschreckt zurück in dem Bewusstsein, als kleines, armes, trübes Wesen mit seinem unbedeutenden Verstande vor dem Allwissenden zu stehen; so singt David: Wenn ich Deinen Himmel betrachte, das Werk Deiner Finger, — was ist der Mensch, dass Du sein gedenkest!"

Gesamtcharakter der Tage; wie ich höre, hat Otto selbst den Gedanken an das Numinose zum erstenmale beim Besuch einer kleinen nordafrikanischen Synagoge am Versöhnungstage fassen lernen.

Indem sich aber die Heiligkeit des Tages tief ins Herz der Gemeinde einsenkt, wird ihre Frucht — die Heiligung des Menschen. Und diese Anwendung des Begriffes קדוש ist wohl die bedeutungsvollste. In dem stolzen Bekenntnis, אשר קדשנו במצותיו, das so oft in unseren Gebeten wiederkehrt, liegt unzweifelhaft der Gedanke an Offenbarung und Erwählung, an die Emporhebung Israels in ein geweihtes Sonderdasein. In diesem Sinn ist die Heiligung Tatsache: Gott hat uns geheiligt durch seine Gebote. Wenn aber andererseits im Gebet für Sabbat und Festtage die Bitte wiederkehrt, dass „Gott uns durch seine Gebote heiligen wolle und unser Herz reinige, ihm in Wahrheit zu dienen", so zeigt schon der Zusammenhang, wie wenig sich der Begriff der Heiligung in blosser Heraushebung erschöpft. Vielmehr gehört das Begriffspaar Heiligkeit und Reinheit, wie an dieser Stelle, so durchweg da zusammen, wo von einer Heiligung des Menschen die Rede ist: der Kontrastbegriff von קדושה im angegebenen Sinn ist nicht חול, sondern טמאה, also der Gegenbegriff der Reinheit. Nur von hier aus erklärt es sich, dass die biblische Mahnung „heilig sollt ihr sein" (Lv. 19, 2) von der talmudischen Exegese ganz besonders auf die geschlechtliche Sittlichkeit bezogen wird[1]), ein Gebiet,

[1]) In diesem Sinn ist es auch z. B. gemeint, wenn es von Gott heisst, er heilige Israel durch (die Gesetze über) Eheschliessung und Ehebegründung מקדש עמו ישראל על ידי חפה וקדושין. Dagegen bedeutet der Ausdruck Kidduschin selbst für den Ehebegründungsakt, der in rabbinischer Zeit gern statt der Derivate des biblischen ארש gewählt wird, zunächst weiter nichts als die Heraushebung der Frau aus der allgemeinen Sphäre in ein durch religiöse Gebote geweihtes Sonderdasein; insofern trifft also die talmudische Erklärung אסורה אכ"ע כהקדש (Kidd. 2 b) zu. Allerdings aber ist diese Heraushebung eine geweihte, die der Mensch durch Wort und symbolische Tat nicht schafft sondern nur gleichsam auf einen bestimmten Fall überträgt; damit treten die Worte האיש מקדש in Parallele zu der bekannten Wendung מקדש ישראל והזמנים, die voraussetzt, dass Israel „die Feste (durch Bestimmung der Neumonde) heiligt", indem es die gottgebotene Heiligung auf bestimmte Tage überträgt. Darin liegt der Unterschied zwischen Kidduschin und der Aneignung eines Gegenstandes (oder Sklaven), den Tossaphoth z. St. betonen.

auf welchem nach biblisch-talmudischer Anschauung auch die Heiden volle Verpflichtungen haben, an Auserwählung also nicht gedacht wird.

So schlägt das grosse Wort „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott" gleichsam die Brücke zwischen Glaubens- und Pflichtenlehre; es zeigt, dass religiöser Glaube unmittelbar zur Anwendung auf das Leben drängt. Es ist wohl die grösste Lücke in Ottos schönem Buch, dass er dies Bibelwort nie zitiert, wiewohl es ihm nicht nur das Judentum, sondern auch manche Erscheinungen in seiner eigenen Konfession, im Katholizismus und den asiatischen Religionen hätte erklären können. Für Otto ist die höchste Leistung der Religion die „Divination", die innere Erfassung des Göttlichen als des Heiligen. Dem Judentum (und nicht ihm allein) gilt nicht Erfassung des Heiligen, sondern Heiligwerdung als letztes, vorschwebendes Ziel. Solcher Heiligwerdung des Menschen dienen die religiösen Einrichtungen — nicht zum mindesten mit demjenigen, was sich dem nüchternen Forschen verschliesst und einen kaum durchsichtigen Schleier über das Leben wirft. Aber freilich: eingewoben in jenen Schleier sind die Sonnenstrahlen der Sittlichkeit und Reinheit.

Während das hellenistische Judentum das biblische Ideal der Heiligung aus den Augen verlor, hat es das rabbinische lebenskräftig ausgewertet. Im Anschluss an die drei Begriffe קידוש השם קידוש השבת קדוש במצוות liessen sich gerade diejenigen Seiten des überlieferten Judentums darstellen, die eine Zeit lang unter dem Einfluss rationalistischer Betrachtungsweise etwas in den Hintergrund gedrängt worden, ja, durch die vom Rationalismus beherrschte Reformbewegung in ihrer Existenz bedroht worden waren. Der Widerstand gegen die Rationalisierung gewinnt also durch unsere zunächst geschichtlich interessierte Betrachtung einen neuen Sinn. Was ihm Kraft gab, waren nicht bloss Motive des dienenden Gehorsams, die sich allenthalben im Leben der Religionen konservierend entfaltet haben, sondern das mehr oder minder deutliche Gefühl, dass der letzte Sinn der Religion dem Rationalismus unzugänglich ist und er nicht der

Richter sein darf über das Lebensberechtigte und Lebensfähige an den Religionen. Freilich: zu neuschöpferischer Darstellung des Numinosen ist es im modernen Judentum, das ja kein kulturelles Eigendasein führt, kaum gekommen, höchstens ab und zu zur Wegräumung von unästhetischen Missständen, die die Auswirkung geschichtlich überlieferter numinoser Einrichtungen beeinträchtigen mochten; Versuche religiöser Neuschöpfung würden von den Rationalisten nicht verstanden und von den grundsätzlichen Anhängern des Alten kaum minder scharf bekämpft werden. So bleibt denn wenigstens dem westeuropäischen Judentum nur die Aufgabe der Erkenntnis des Numinosen[1]) und der Abwehr der aus seiner Verkennung entstandenen Strömungen. Inzwischen sind aber in Palästina Voraussetzungen für ein neues jüdisches Kulturzentrum geschaffen worden. Hoffen wir, dass das dort neu erblühende Judentum zwar die Kultur freudig bejahen, sich aber vor einseitig rationalistischer Auffassung bewahren möge; dann wird es mit Gottes Hilfe möglich sein, das Ideal des Heiligen in seiner eigenartigen Verschmelzung sittlicher und numinoser Elemente in neuen Lebensformen zur Darstellung zu bringen. —

---

[1]) „Das Heilige in der Bibel" bedarf nach Gesichtspunkten Ottos der nochmaligen Erörterung. Aus der reichen Literatur, deren Aufzählung nahezu das einzige Verdienst der beiden mehrerwähnten Arbeiten von Bunzel ist, ragen Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II 1 ff., und Kittel, Prot. Realenzykl. VII 566 ff. hervor. Ihre Diskussion darüber, ob die „negative" Seite des Begriffes (also = abgesondert) oder die „positive" (= Gott zugehörig) die primäre sei, verliert ihre Schärfe durch Ottos Nachweis, dass beides zum Wesen des Begriffes gehört und von religiösen Naturen empfunden wird. Nur die „negative Seite" erinnert etwas an den Begriff des *tabu*, dessen Unterschied von קדוש Blau, Jeschurun, Bd. II 364 ff. behandelt. Die Neuuntersuchung müsste auch auf den Versuch der protestantischen Gelehrten eingehen, eine Entwicklungslinie des Begriffs der Heiligkeit zu zeichnen. Abgesehen von der durch Ottos Feststellungen erforderlich gewordenen Revision der Werturteile, mit denen diese Reihe durchsetzt scheint, scheitert der Versuch an der nicht zu bemäntelnden Tatsache, dass im Buch Jesaja, nach den Kritikern einer „Bibliothek" aus verschiedenen Jahrhunderten, der Begriff durchweg wesentlich in gleicher Weise aufgefasst wird, während bei Jeremia und Ezechiel (Baudissin 80 ff.!) andere Seiten hervortreten.

Ueber Entwicklungsethik.

Von **Arnold Merzbach**, Berlin.

Vorwort.

Der kritische Beobachter stellt fest: das ethische Denken in der Gegenwart ist durchseucht von unverstandenen Schlagwörtern und Gedankenbruchstücken aus dem Gebiete der Wissenschaft, die sich mit der Frage nach dem Werden der Organismen beschäftigt. Begriffe wie Entwicklung, Auslese, Kampf ums Dasein, Ueberleben des Tüchtigen werden von einer leichtsinnigen Presse und Literatur immer wieder als ethische Motive und Grundsätze individuellen und sozialen Handelns in pseudo-wissenschaftlicher Form oder in romanhafter Aufmachung der kenntnislosen Masse eingegeben.

Es muss die Frage geprüft werden: hat die auf dem Darwinismus aufgebaute Ethik ihre Berechtigung? Diese Frage setzt aber die Kenntnis von Darwins Selektions-Hypothese (fälschlich Deszendenz-Theorie genannt) und deren Widerlegung voraus. Darüber handelt mein Aufsatz: „Prinzipielles über Entwicklung und Zuchtwahl“ [1]).

Nur die biologischen Grundbegriffe der Selektions-Hypothese seien hier mitgeteilt: Die Individuen einer Gattung unterscheiden sich durch ihre Eigenschaften (Variabilität). Diese sind auf ihre Nachkommen vererbbar. Die allzugrosse Zahl der Lebewesen und die ungünstigen Lebensumstände bedingen einen Kampf ums Dasein: die mit den passenden Eigenschaften ausgerüsteten Individuen überdauern ihn, während die übrigen zu Grunde gehen (Selektion). Durch Wiederholung dieser Vorgänge, Summierung dergleichen Eigenschaften und deren Vererbung entsteht schliesslich eine neue Tiergattung (Deszendenz). Die Theorie gilt heute als überwunden; sie ist zuletzt widerlegt von Oscar Hertwig [2]), der

---

[1]) Jüdisch-Akademische Blätter „Unser Weg“. Heft 8. herausgegeben vom Bund jüdischer Akademiker Berlin.

[2]) Das Werden der Organismen Jena 1916.

sich auch mit der darwinistischen Ethik beschäftigt hat[3]). Er lehnt sie ab. Aber er stellt dabei seine eigene ethische Theorie auf, die zwar antiselektorisch aber ebenfalls Entwicklungsethik ist. Seine Theorie ist fast noch gefährlicher. Es soll daher erstmalig der Versuch gemacht werden, auch die biologische Ethik Hertwigs zu prüfen.

Die Selektionsethik.

Die Fragen nach der Naturentstehung und dem Ursprung der Ethik stehen in einem engen Zusammenhang. Denn wer die Entstehung der Welt auf einen oder mehrere Schöpferakte eines einzigen Gottes zurückführt, kann nicht umhin, der Menschheit ein geistiges Ziel zu setzen, die Ethik, die, wie Gott selber, durch die Zeiten dieselbe bleibt. Wenn aber die Welt und was sie füllt aus sich heraus sich entwickelt hat, ohne dass ein Gott „von aussen an das Weltall stiesse", dann kann es auch keine über der Entwicklung stehende, also göttliche und unveränderliche Ethik geben. Sie wird vielmehr Menschenprodukt und daher wandelbar sein.

Diese enge Beziehung zwischen Naturentstehung und Sittenlehre war wohl die Hauptursache, dass der Darwinismus in das Gebiet der Ethik und Moral seine Schatten warf. Bisher war hier die jüdisch-christliche Ethik massgebend gewesen mit ihrer Grundnorm: Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst. Das heisst: die ethische Pflicht des Individuums ist grösser als sein ethischer Rechtsanspruch. Diese erstreckt sich daher ganz besonders auf die in irgend einer Weise nicht vollwertigen Mitglieder der menschlichen Gesellschaft. Sie sind für das Leben zu ertüchtigen und ihre Leiden zu beseitigen oder wenigstens zu mildern. Denn in jedem Menschen soll der Mensch geachtet werden, da er nun einmal das Ebenbild Gottes ist. Eine Fülle von ethischen Vorschriften oder sozialen Bestimmungen des Alten und Neuen Testamentes sowie der rabbinischen und kirchlichen Literatur suchen dieses Ziel in die Wirklichkeit umzusetzen und bilden

[3]) Zur Abwehr des ethischen, des sozialen, des politischen Darwinismus. Jena 1918.

die Grundlage unserer sozialen Gemeinschaft. Ebenso ist es moralische Pflicht, die Gefahren abzuwenden, die dem Gesunden an Leben, Gesundheit, Besitztum, sittlicher Reinheit und Daseinszufriedenheit Einbusse bringen könnten. Die jüdisch-christliche Ethik stellt also eine altruistische Wohlfahrtsmoral dar mit dem Ziel: ein möglichst grosses Glück einer möglichst grossen Zahl.

Vom darwinistischen Standpunkte aus muss solches Mitleid mit den Kranken und Schwachen verworfen werden, denn diese bilden nur den Ballast der Menschheit. Sie kommen für den Konkurrenzkampf als Sieger nicht in Frage, d. h. sie sind nicht geeignet zur Erzeugung einer gesunden Nachkommenschaft, sondern setzen nur eine schwache, kranke Nachkommenschaft in die Welt und sind daher die Quelle neuen Elends und Uebels. Deshalb bedeutet jeder Versuch, ihnen zu helfen oder sie zu heilen, nur eine Herabdrückung des Gesamtwohles der Menschheit, eine Rassenverschlechterung und ist als kontraselektorisch zu verwerfen. Während die jüdisch-christliche Ethik möglichst viele zum Ueberleben tüchtig machen will, dürfen nach dem Darwinismus nur die Tüchtigsten überleben. Während hier als Prüfstein der Tüchtigkeit der Kampf ums Dasein gilt, wird dort die Auffassung des Lebens als eines Kampftheaters streng zurückgewiesen.

Von diesem Widerspruch zwischen Darwinismus und bestehender Ethik sucht sich der englische Biologe Huxley dadurch zu befreien, dass er einen natürlichen Gegensatz beider konstruiert: Nur im Reiche der Natur sind die Naturmächte, also der Darwinismus, Herrscher. Für die menschliche Gesellschaft aber, die freilich auch ein Teil der Natur ist, kommt noch die Ethik hinzu, deren Existenzberechtigung und Ziel Huxley gerade in der Beschränkung des Naturwaltens erblickt: In der Ethik sind gerade gewisse N a t u r mächte ausser Kraft gesetzt, an ihre Stelle tritt etwas anderes, was man das Walten e t h i s c h e r Mächte nennen kann.

Aber abgesehen von Huxley huldigt die Darwinsche Schule in starrer Konsequenz der Selektionstheorie als oberstem sittlichen

Prinzip[1]). Nach ihnen muss die geltende Moral bedingungslos fallen. Statt dessen muss das Recht des Starken gegenüber dem Schwachen gelten. Denn die Auslese ist das einzige sichere Mittel zur Hebung der Gattung. Vorschriften des sittlichen Handelns gibt es nicht, nur solche der Zweckmässigkeit. Diese darwinistische Ethik ist von Friedrich Nietzsche ausgebaut worden. Er lehrt die Umwertung aller Werte. Das Ziel der Menschheit liegt in ihren höchsten Exemplaren. Darum muss die Masse der Menschheit, die Vielzuvielen, die schlecht und niedrig sind, geopfert werden. Gleichheit und Brüderlichkeit ist Sklavenmoral. Aus den wenigen Starken, die übrig bleiben, werde eine neue stärkere Spezies Mensch gezüchtet. Gut kann deshalb nur sein, was aus der Stärke stammt; schlecht aber, was von der Schwäche kommt. Praktisch gesprochen: Krieg, bazilläre Krankheiten, Kindersterblichkeit werden verherrlicht; sie vernichten die Schwachen und schaffen dem Starken freie Bahn. Sozial ergeben sich aus diesen Prinzipien neue Aufgaben: Regulierung der Ehe von Staatswegen, Unfruchtbarmachung der Minderwertigen, Einschränkung der Wohlfahrteinrichtungen, Umgestaltung des aus der sozialen Gemeinschaft entwickelten Rechts. Dadurch dass diese Ethik zum Egoismus führt, richtet sie sich hinsichtlich ihrer Zweckmässigkeit von selbst. So ist nur noch ihre naturwissenschaftliche Berechtigung zu untersuchen.

Soll diese Kritik objektiv sein, so muss vom Standpunkt des biologischen Darwinismus gezeigt werden, wie sich eine Entwicklungsethik folgerichtig auf der Selektionstheorie aufbauen darf und kann. Diesem Konstruktionsgebilde, das als Massstab dienen soll, sind alsdann die Postulate des ethischen Darwinismus, wie er wirklich ist, gegenüber zu stellen, wobei sich dessen Mängel von selbst abheben werden.

Auf der Grundlage der Selektionshypothese, die nunmehr als gegeben angenommen sei, kann sich die Entwicklungsethik m. E. nach zwei Richtungen hin ausbilden, die ich mit den

[1]) Vergl. Aufsätze von Haeckel, Wallace, Steiner, Tille, Huxley in Hardens „Zukunft", Jahrgg. 1892—96.

Schlagwörtern „biologisch-normativ“ und „ethisch-explikativ“ benennen möchte.

Unter biologisch-normativ verstehe ich folgendes: Da die Darwinianer annehmen, dass die Menschheit als Produkt einer Selektionsentwicklung entstanden sei, so ergibt sich die Aufgabe für sie, diese Entwicklung in der gleichen Richtung weiter zu denken und fortzusetzen, indem die Gesetze der Selektionstheorie als Norm für die Züchtung einer noch über der Gattung homo sapiens stehenden Tierklasse proklamiert werden. Der Mensch wäre dann nur Entwicklungsstufe und alle ihm von einer gütigen Natur auf seinen Lebensweg mitgegebenen Fähigkeiten und Eigenschaften nur Rüstzeug für den Kampf ums Dasein. Der ethische Darwinismus wäre also nichts anderes als eine biologische Aufgabe, eine Nutzanwendung aus den Lehren der Vergangenheit für die Zukunft, eine Auffassung, welche in dem Wort Tilles ihre Bestätigung findet, dass Ethik angewandte Biologie sei.

Diese biologische Aufgabe aber ist nicht von dem Menschen selbst sondern von der Natur zu lösen. Denn ebenso wie nach Darwin die Natur aus den Urtieren durch den Kampf ums Dasein und die Auslese immer höhere Tierordnungen gezüchtet hat, muss auch die Züchtung des Uebermenschen aus dem Menschen der Natur überlassen bleiben. Und noch eins: Das Ziel dieser Züchtung ist stets das Ueberleben des Passenden — wie aber könnten die Menschen, die doch in der Entwicklung stehen, selber eine Eigenschaft oder Fähigkeit des Körpers oder Geistes als „passend“ hinstellen?

Der ethische Darwinismus, biologisch-normativ aufgefasst, verlangt also natürliche Züchtung und hat für den Menschen selbst nur wissenschaftliches Interesse. Der Vorgang der Züchtung vollzieht sich für den Menschen unter der Schwelle des Bewusstseins, dazu noch in einem Tempo, nach dem eine Generation nur eine Sekunde der Entwicklung ist. Des Menschen einziger Beitrag zur Züchtung einer neuen Rasse besteht in der Ertüchtigung seiner selbst, damit er vor der Natur als passend für das Ueberleben erscheine. Dies brauchte aber wiederum die

Existenz einer Moral nicht auszuschliessen. Ohne eine solche Moral, d. h. ohne irgend welche Gesetze wäre ja das Zusammenwohnen von Menschen garnicht denkbar. Diese Moral wäre auch nicht entwicklungshindernd, würde keine Fessel für den Einzelnen im Kampf ums Dasein darstellen. Denn sie hätte in gleicher Weise Gültigkeit für alle; niemand zu Liebe, niemand zu Leide. Es genügte dann also vollauf, wenn im Rahmen der alten Moral die Selbstertüchtigung des Individuums zum Zwecke des Kampfes um Dasein gesetzlich sanktioniert wäre.

Nur in der angegebenen Richtung kann sich m. E. der ethische Darwinismus, biologisch-normativ aufgefasst, bewegen. Wie weit weicht aber die Wirklichkeit davon ab? Die Darwinianer wollen, wie wir sahen, die Züchterrolle selbst übernehmen und wollen selber entscheiden, wessen Geschlecht überleben darf, und welches aussterben muss. Sie fordern ferner eine bedingungslose Aufgabe der alten Moral zu Gunsten des Grundsatzes „Macht geht vor Recht". Alles logische Unmöglichkeiten! Und auch praktisch unmöglich, denn die Tüchtigsten in der Rasse werden gerade bedingt und getragen durch die Erhaltung einer Durchschnittsmasse!

Die Schwierigkeiten verschwinden auch nicht angesichts der zweiten Entwicklungsmöglichkeit der darwinistischen Ethik: der **ethisch-explikativen.**

Analog dem biologischen müsste der ethische Darwinismus eine Erklärung der Entwicklung des ethischen Denkens geben. Die Frage nach dem Ursprung der Sittenlehre (ob sie etwa im Laufe der biologischen Entwicklung entstanden und mit den Fortschritten der Vernunft auch sich vervollkommnet habe, oder ob sie etwa ein selbständiges seelisches Gebiet darstelle) ist für unsere Betrachtung augenblicklich unwichtig. Genug: wir finden eine entwickelte Ethik vor, welche eine bestimmte Richtung genommen hat und daher als gegeben anzunehmen ist. Die darwinistische Ethik hätte zuerst die Bedingungen ihres Zustandekommens zu erklären: die sittlichen Faktoren, die Zwecke und Motive und damit die Gesetze des Willens sind zu erkennen und auf sie dann die aus der Ethik herausgeschälten Normen

zurückzuführen. Erst dann könnte, rückschreitend, der Versuch gemacht werden darzustellen, wie die gegenwärtige Ethik aus früheren Zuständen entstanden sei; wie etwa ursprünglich mehrere ethische Vorstellungen vorhanden waren, die sich dann im Kampfe miteinander umgestaltet haben, bis schliesslich wenige lebenstüchtige Lehren sich daraus entwickelt haben. Noch weiter rückgehend könnten sogar die Anfänge der Ethik schon in niedere Stufen des Tierreiches zurückverlegt werden. Erst wenn diese explikative Aufgabe auf ethischem Gebiete erfolgreich durchgeführt wäre, hätte der ethische Darwinismus die Berechtigung auch normativ zu sein, d. h. die gefundenen Gesetze der Entwicklung als Normen für den Weiterbau unserer Ethik aufzustellen. Eine Bestätigung meiner Gedanken gibt W. Wundt [5]), wenn er, auf dem Standpunkte einer Entwicklungs-(wenn auch nicht Selektions-)Ethik stehend, schreibt: „Die Ethik hat nicht Normen zu geben, sondern die tatsächlich geltenden Normen des sittlichen Lebens auf ihren Inhalt und Ursprung zu prüfen. . . . In Anbetracht eben dieser Tatsache, dass alles Sittliche Erzeugnis einer Entwicklung ist, wird sich nun aber doch zugleich die Ethik in ihrem Versuch, einen Ausdruck für die geltenden sittlichen Normen zu finden, nicht auf den gegenwärtig gegebenen Zustand des sittlichen Lebens beschränken dürfen; sie ist . . . nicht minder der Zukunft zugewandt.“

Auch mit diesem Schema decken sich die Ansichten der darwinistischen Ethiker nicht. Sie sollten an die jetzt bestehende Ethik anknüpfen oder ihre Entwicklung auf natürlichem Wege erklären — statt dessen tun sie sie mit der Behauptung ab, dass vor Jahrtausenden durch Priestertrug diese Ethik einer sklavischen Menschheit aufgezwungen worden sei. Sie wäre also gerade unnatürlich! Dabei werden aber drei Momente vergessen: 1. dass die Ethik, wenn wirklich dem ursprünglichen Menschengeiste widersprechend, sich allmählich hätte abschleifen

---

[5]) Wundt, Ethik 2. Band. Stuttgart 1903. „Die allgemeine Stellung des Normbegriffs in der Ethik.“

müssen; denn vermöge seines Selbsterhaltungstriebes wählt der Mensch stets das Nützliche. 2. Wie ist es zu erklären, dass die gesamte Menschheit sich hätte betrügen lassen und dieser Priesterethik huldigte? Schliesslich aber: die Entwicklung der menschlichen Kultur auf Basis der alten Ethik ist der beste Beweis für deren Zweckmässigkeit. Ich glaube vielmehr, dass die gegenwärtige Ethik bei den Menschen eine Prädisposition findet, und dass sie dem moralischen Keim des Individuums entspricht. Denn die alten Sittenlehren hätten im Volke niemals Fuss fassen können, wenn die Menschen ihnen nicht willig Ohr geliehen hätten. Diese Prädisposition soll vielleicht für das jüdische Volk in dem Rufe כל אשר דבר ה׳ נעשה (Exod. 19, 8), — nach Raschi und Mechiltha auch in נעשה ונשמע (Exod. 24, 7) — angedeutet sein, mit dem es die göttliche Offenbarung zu empfangen sich bereit erklärte.

Die biologische Ethik.

Ganz andere Wege, als wir sie bei der Widerlegung der darwinistischen Ethik gegangen sind, schlägt Hertwig in seinem zitierten Buche ein. Wir können sie nicht billigen. Denn Hertwig prüft nicht etwa vom Standpunkt der Darwinisten die Folgerichtigkeit der Selektionsethik — er stellt sich wohl auf den Boden der Naturwissenschaften — aber auf den seiner eigenen biologischen Lehre — und baut auf ihrem Fundamente seine eigene Entwicklungsethik auf. Von seinem Standpunkte hat er gewiss recht: Wert gegen Wert, Lehre gegen Lehre. Aber der kritische Zuschauer sieht immer nur sein לבנות ולנתוץ, das vierfache Niederreissen der darwinistischen Anschauung fehlt uns.

Der Berliner Anatom zählt sich nicht zu den Darwinianern, für welche die Ethik nur angewandte Naturwissenschaft ist, und die daher dem Sittenideal Kampf bis aufs Messer angesagt haben — er gehört auch nicht zur Gruppe Huxleys, die die Ethik als Produkt des Geistes nicht den Gesetzen der Materie unterordnen wollen, sondern die Unabhängigkeit der Ethik proklamieren — bei Hertwig bildet die unorganisch-organische Natur und die Welt des Geistes eine grosse Einheit.

Das Atom ist das kleinste Teilchen der körperlichen Welt. Aus verschiedenartigen Atomen setzen sich die Molekel zusammen. So entstehen zahllose chemische Substanzen. Aus ihnen bilden sich komplizierte biologische Verbindungen, diese wieder stellen die Grundlage für die lebende Zelle dar. Die Zellen schliessen sich ihrerseits zu Zellkomplexen, zu vielzelligen Pflanzen und Tieren zusammen. Und auf ihnen erhebt sich der soziale Verband, der unter den Menschen zu besonderer Vollkommenheit entwickelt ist; der Einzelmensch in der Gesellschaft hat den Rang der sozialen Zelle im staatlichen Organismus. So erscheint die Natur als eine Stufenfolge von Organisationen, von denen die höhere immer aus der niederen entsteht.

Alle gleichwertigen Komponenten der Stufenfolge stehen nun untereinander in irgendwelchen Beziehungen. Diese Beziehungen komplizieren sich und werden immer weniger übersichtlich und berechenbar, je höher die Organisationsstufen sind. Die Atome stehen untereinander in einfachen, die Zellen in zahlreichen und die Menschen schon in ganz mannigfachen Beziehungen. Die Ursachen dieser Beziehungen sind uns unbekannt; man nennt sie Kräfte. Diese Kräfte sind aber auf den verschiedenen Stufen nicht die gleichen, sondern variieren und komplizieren sich ebenfalls von unten nach oben. Ob solche Kräfte aber überhaupt existieren, ist von Seiten der Erfahrung nicht festgestellt. Sie sind jedenfalls ein Supplement unserer Gedanken, wie Lotze sagt.

Was von den Beziehungen der einzelnen Komponenten sichtbar wird, sind die Wirkungen. Auch diese werden, wenn wir in der Stufenleiter aufsteigen, immer zahlreicher. Sie erst sind es die sich vergleichen lassen. Das Wasserstoffatom zeigt eine grosse Affinität zum Fluoratom. Die roten Blutkörperchen beladen sich mit Sauerstoff und Kohlendioxyd und stehen damit im Dienste des Gesamtorganismus. So wird es denn auch Hertwig selbstverständlich, dass sich auch der Mensch mit seinen sittlichen Handlungen und geistigen Schöpfungen in das System der Natur harmonisch einfügt. Er wird damit Gegenstand der Naturforschung wie jedes andere Naturobjekt.

Hertwig lässt es bei diesen allgemeinen Feststellungen bewenden und versucht nicht, die ethischen Wirkungen bei den Menschen zu vergleichen und zurückzuführen auf parallele Wirkungen bei niederen Organisationsstufen. Hertwig versucht bloss, die menschliche Ethik als höheres Entwicklungsglied der nächst niederen Organisationsstufe, der Instinkte der Tierwelt, aufzufassen. Er sagt: „Handlungen, in denen wir den Ausdruck sittlicher Mächte erblicken, finden ihren Ursprung in dem Gemeinschaftsleben von Tieren. Sie entstehen allmählich und in demselben Masse, als zwischen den ursprünglich vereinzelten und für sich bedachten Individuen ein gewisses Gefühl der Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft lebendig wird. Ihr sittlicher Charakter wird gesteigert, wenn dazu noch eine mehr oder minder instinktive Erkenntnis tritt, dass die einzelnen Glieder der Gemeinschaft auf die Hilfe der anderen, zumal in Zeiten der Not, angewiesen sind, und aus ihrem Zusammenleben Vorteile ziehen". So sind nach Hertwig das Liebesleben der Tiere und die Bande zwischen Eltern und Nachkommenschaft der Ausgangspunkt für den Beginn des sozialen Zusammenlebens und für das Werden der sittlichen Mächte. Es entsteht die Liebe zur Familie und, in immer abgeschwächterer Form, zum Stamm, zum Volk, zur Menschheit. Diese Triebkräfte haben schliesslich zur Errichtung einer Tafel von sittlichen und rechtlichen Werten als Norm für den Menschen geführt, welche dann rückwirkend als kategorischer Imperativ die Handlungen der Menschen gestaltet haben.

Im Sinne Hertwigs ziehen wir aus diesen Theorien folgende Schlussfolgerungen und Ergebnisse: 1) Die soziale Organisation hat erst die Bedingungen geschaffen, unter denen sich die im Menschen ruhenden sittlichen Kräfte nach allen Seiten hin haben entwickeln können, 2) die menschliche Ethik ist infolge ihres Entwicklungsprozesses nicht etwas Willkürliches sondern ein durch die Natur Gegebenes. 3) die Unterschiede der Menschheit und ihrer sittlichen und geistigen Welt einerseits und der Tierwelt anderseits sind keine prinzipiellen sondern solche des Grades. 4) Recht und Sitte sind in Zukunft einer weiteren Entwicklung

und Vervollkommnung fähig, entsprechend der Hebung der Menschennatur und der Vertiefung der menschlichen Gesellschaft.

Die soeben wiedergegebene Hertwigsche Theorie über die Entwicklung der Ethik besitzt infolge ihrer Gefälligkeit und ihrer Natürlichkeit einen starken Anreiz. Dazu kommt, dass sie nicht wie die Lehren der Rassen-Eugeniker durch absurde Forderungen abstossend wirkt. Aber gerade deshalb erscheint es besonders notwendig, sie zu prüfen. Zwei Fragen sind zu stellen: Steht die Theorie auf festen Grundlagen? Und weiter: da sie keine neuen Ziele steckt: Lässt sie sich mit der jüdischen Anschauung vereinbaren?

Der Grundlagen erste ist die homologe Reihe der Organisationstufe im Reiche der Natur. In Wirklichkeit ist die bestehende Rangordnung keine solche. Zwei tiefe Abgründe durchschneiden den Weg vom Atom zur Menschengemeinschaft. Wie ist aus der toten Materie die lebende Zelle entstanden? Solange diese Frage noch in Dunkel gehüllt ist, muss man die Welt des Toten von der Welt des Lebenden trennen. Der tote Stoff ändert seinen chemisch-physikalischen Zustand nur durch Einwirkung einer von aussen kommenden Energie — aber der lebende Stoff kann seinen chemisch-physikalischen Zustand von sich aus („Lebenskraft“ des Vitalismus) ändern und den von aussen kommenden Energien gegenüber in eigenartiger Weise reagieren[6]). Zwar könnten die Biologen zur Verteidigung ihrer Auffassung von der Einheit der Natur mit Schopenhauer[7]) hier entgegnen: Die Kraft, vermöge welcher ein Stein zur Erde fällt oder ein Körper den anderen fortstösst, ist ihrem inneren Wesen nach nicht minder fremd und geheimnisvoll, als die, welche die Bewegungen eines Tieres hervorbringt.“ Demgegenüber betonen wir, dass bei aller zugegebenen Fremdheit der Kräfte dennoch auf das Moment des Von-Aussen-Wirkens oder des Im-

[6]) Der Vergleich zwischen der lebenden und der abgestorbenen Zelle ergibt Schwierigkeiten, da infolge von Veränderungen der Organisation der Zelle die genaue Grenze zwischen Leben und Tod schwer festzustellen ist.

[7]) A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung.

Innern-Vorhandenseins Wert zu legen ist. Oder anders ausgedrückt: der Tod ist nicht der Nullpunkt des Lebens, so wie die Ruhe eine Bewegung im Stadium Null ist, sondern er befindet sich ausserhalb des Lebens und ausserhalb der auf es angewendeten Begriffe.

Stets verwischt wird auch die zweite Kluft im Reich der Natur, der Unterschied zwischen Tier und Mensch. Beide leben. Daher hat man immer wieder versucht, auf Grund anatomischer und physiologischer Gleichheiten die psychische Brücke zu schlagen zwischen Mensch und Tier. Dabei wird freilich vergessen: dass der Mensch Vernunft und Sprache besitzt. Diese grundlegenden Merkmale versuchen zwar verschiedene Schulen ebenfalls als Entwicklungsprodukt hinzustellen[8]. Aber auch nach ihnen besteht ein Unterschied zwischen Mensch und Tier: das Moment des Schöpferischen. Auch wenn es nur in der Bereitung der Nahrung zum Ausdruck kommt! Ein Tier, das kocht, ist undenkbar! Wir erblicken in diesem Vorzuge des Menschen zu produzieren, die psychische Voraussetzung für den ihm vom Schöpfer verliehenen Vorzug, die Welt zu beherrschen (Vergl. Ramban zu Gen. 1, 28). Dieser Unterschied zwischen Mensch und Tier dürfte entwicklungsgeschichtlich schwer erklärt werden. Mit der Einführung des Momentes des Schöpferischen geht auch die Entstehung von Sitte und Recht einher, die nichts anderes als die Beziehungen der Menschen d. h. der Schaffenden zueinander und zu ihrer Umwelt d. h. zu dem zu Schaffenden und Geschaffenen regeln.

So wird die scheinbare Einheitlichkeit der Natur durch die Gegensätze Leben — Leblosigkeit, Mensch — Tier in einzelne Reiche zerrissen.

Die zweite Grundlage für Hertwigs Aufbau ist die Analogie und die Vergleichung der Wirkungen bei den verschiedenen

[8]) Es bestehen hier verschiedene Theorien, die sich nach den Gesichtspunkten einteilen lassen, ob die Vernunft vor der Sprache oder nach ihr oder mit ihr entstanden sei. Eine ausführliche Darstellung findet sich bei Steinthal, „Der Ursprung der Sprache . . " 1888, eine kürzere bei Wundt, Völkerpsychologie, 2. Bd.

Organisationsstufen. Aber Hertwig belässt es wieder nur bei dieser allgemeinen Andeutung. Einige Hinweise auf das nächsttiefere Glied, die Tierwelt, sind alles. Dass die Gesellschaftsbildung der Menschen mit den sozialen Verbänden der Bienen oder Ameisen oder Termiten in Verbindung stehe, bedarf nach unserer Unterscheidung zwischen Mensch und Tier erst näheren Nachweises. Eine Einschränkung müssen wir freilich machen: Gewisse ethischer Entwicklung fähige Triebe, die in den Rahmen des Funktionellen hineingehören, finden sich beim Tier und beim Menschen gemeinsam. Weil vegetativ, dürfen wir sie nebeneinander stellen. Die Anhänglichkeit des Stars an sein Weibchen oder die Fürsorge der Henne für ihre Küken sind wohl Vorstufe der Gatten- und Kindesliebe. Aber diese Analogien sind nur vorhanden im Rahmen der vegetativen Begierden, der Fortpflanzung. Auch gibt es wirklich ein gleiches Gesetz, einen gemeinsamen Segen für Tier und Mensch: פרו ורבו ומלאו את הארץ.

Wir haben zu zeigen versucht, dass die Grundlagen für Hertwigs Ethik nicht vorhanden sind. Was übrig bleibt, sind schöne, lesenswerte Gedanken und, an Positivem, die Betonung des Momentes der sozialen Gemeinschaft, welche einen „ethischen Hunger" bei deren Gliedern bewirkt. Ob diese Gedanken innerhalb des Judentums Platz finden, ist die zweite Frage. Bei der Selektionstheorie war diese Untersuchung nicht vorzunehmen: sie hatte der jüdischen Ethik offen den Kampf angesagt. Bei Hertwig ist das nicht der Fall — das ist eine Gefahr. Diese zu zeigen, haben wir die Schlussfolgerungen herausgearbeitet. Die erste These ist modifiziert anzunehmen. Aber dadurch, dass er die Ethik als ein natürliches und notwendiges Naturprodukt hinstellt (These 2), erkennt er unser Postulat nicht an, dass die Ethik, und dasselbe gilt dann für die Offenbarung, von aussen her dem Menschen gekommen sei, obzwar er die bestehende Ethik in Praxis für zwingend erklärt. Praktisch dasselbe — theoretisch der Gegensatz. Dieser wird akut bei der vierten These. Hertwig lehrt, dass die Ethik mit der Vervollkommnung des Menschengeschlechtes noch verbessert werden könne

Nach unserer Anschauung hingegen sind höchstens die letzten Auswirkungen der Tathandlungen einer der Vollendung zugewandten Abänderung fähig; die Gesetze selbst, die zum Ziel des göttlichen Sittenideales führen, sind unveränderlich. Von geringerer praktischer Bedeutung ist für den Juden Hertwigs Behauptung, dass zwischen Mensch und Tier ein gradueller und nicht prinzipieller Unterschied bestehe. Durch unsere Erwägungen erledigt sich diese These von selbst.

Alles in allem: wir kommen zur Ablehnung auch der jungen Hertwigschen Lehre, wenn auch dessen biologische Forschungen bei gewissen Einschränkungen vieles annehmbare Neue bieten.

Die Anwendung der Psychoanalyse auf die Erforschung religionswissenschaftlicher Probleme.

Von Dr. Armin Blau, Hamburg.

(Schluss).

II. Das Kol-Nidre.

Bekannt sind die Schwierigkeiten, die sich dem einfachen Verständnis des Kol-Nidre am Eingang des Versöhnungsfestes entgegensetzen. Drei Tatsachen sind dabei hauptsächlich rätselhaft: 1. Das Kol-Nidre-Gebet stellt eine Formel dar, welche erklärt, dass alle Gelübde, Eide, Entsagungen usw., die wir im kommenden Jahre aussprechen sollten, als ungültig erklärt werden, was im krassen Widerspruch zur hohen Wertschätzung eidlicher Verpflichtungen und Versprechungen im biblischen und talmudischen Judentum steht. 2. Wie kommt es, dass diese nüchterne, fast juristisch schematische Formel auf den Hörer, bez. die Gemeinde einen solch erschütternden Eindruck macht? Sollte es nur die eigenartige Melodie sein, die den Hörer, gläubig oder ungläubig, musikalisch oder nicht, mit dunkler Gewalt so sehr in ihren Bann zu schlagen imstande ist? 3. Warum ist diese juristische Schwurformel als Eingangsgebet für den höchsten aller jüdischen Feiertage vorgesehen?

Bekannt sind die Widerstände, die dem Vortrage des Kol-Nidre im jüdischen Gottesdienste von nichtjüdischer Seite schon seit frühester Zeit entgegengesetzt wurden, die schliesslich sogar dahin führten, dass in Reformsynagogen ein hebräisches oder deutsches Gebet unter Zuhilfenahme der alten Melodie (meist in Lewandowskys Bearbeitung) die Stelle des alten Kol-Nidre-Textes einnimmt. Aus der Fülle der Erklärungsversuche seien vier als die gewichtigsten hervorgehoben: 1. Das allgemein-apologetische Argument reiht Aussprüche an Aussprüche aus Bibel und Talmud, aus denen hervorgeht, wie heilig und unverletzlich jeder Eid, Schwur usw. (Schon Josephus erzählt, die Juden seien zur Zeit der Ptolemäer die einzigen gewesen, auf deren Eid man bauen konnte), (s. Cornill, Prophetismus, p. 175) dem religiösen Juden sein muss, was für unsere Leser keiner weiteren Kommentierung bedarf. Ist doch jede künstliche Wortdeutung, jeder Doppelsinn, jeder falsche Schein (גנבת דעת) in jeder Form strengstens untersagt; wird doch bei jeder Zusage oder Versprechung sogar in der Alltagssprache vom strenggläubigen Juden die Redensart „im jirzeh haschem" (so Gott will) oder „bli neder" (ohne dass es ein Gelübde sein soll) hinzugefügt. Der Sinn des Kol-Nidre wäre also ungefähr: Ich annulliere vorsichtshalber alle Eide, Schwüre etc., um nicht das grosse Vergehen eines Eidbruches auf mich zu laden. Hier schon fragt Th. Reik mit Recht: Ist es nicht befremdlich, dass eine Religion, die solch grosses Gewicht auf die Einhaltung auch des geringsten Versprechens legt, ihre Bekenner zu Beginn des Jahres praenumerando alle Verpflichtungen eidlicher Art für null und nichtig erklären lässt? 2. Das exegetische Argument: Es handelt sich in der Kol-Nidreformel nicht um juristisch vollgiltige Eide dritten Personen gegenüber sondern lediglich um Verpflichtungen und Gelübde, welche wir uns selbst auferlegen, also um Verträge „mit dem eigenen Ich". Dies entspräche der Talmudstelle Nedarim 23 b.: Wer wünscht, dass seine Gelöbnisse das ganze Jahr hindurch keine Geltung haben sollen, trete am Jahresanfang hin und spreche: Alle

Gelübde, die ich geloben werde, seien nichtig. Diese Erklärung wurde später dahin modifiziert, dass sie erstens von der ganzen Gemeinde abgegeben wurde, und zweitens, dass es nicht am Rausch-Haschonoh, sondern am Jaum-Kippur erklärt wurde. Diese Verschiebung auf den Versöhnungstag findet nun Reik besonders befremdend; ferner meint der Verfasser, wenn auch durch den Passus: ודי אסרנא על נפשתנא genügend klar ausgedrückt ist, dass es sich nur um Verpflichtungen gegen Gott und gegen unsere eigene Person handelt, die von vornherein als nicht bindend erklärt werden sollen, so kann es doch vorkommen, dass eine Verpflichtung, die ich scheinbar nur mir selbst auferlege, auch eine zweite Person tangiert, etwa wenn ich verspreche, einen armen Verwandten zu unterstützen. Hier ist doch die Erfüllung oder Nichterfüllung des Versprochenen für den andern eminent wichtig. Hiergegen wäre sofort zu erwidern, dass solch' ethische Verpflichtungen oder freigewählte Gelöbnisse ja immer von einem בית דין ohne weiteres gelöst werden können auch ohne Kol-Nidre, wenn der Gelobende erklärt, dass er sein Gelübde bereue und einen genügenden פתח חרטה geltend zu machen weiss. Es kann sich also beim Kol-Nidre nur allgemein um Verpflichtungen und Entsagungen handeln, die man in Uebereilung, seelischer Erregung, ohne die Erwägung der Ausführbarkeit und Verantwortung sich auferlegt hat, und die etwa vergessen werden könnten, diese werden als nicht bindend erklärt, und dies gerade am Jaum-Kippur, weil man da aus dem Gefühl der Umkehr und Besserungsbeflissenheit jeden Leichtsinn und jede Uebereilung abzuschwören sich bemühen soll. Ob ich Gott verspreche, dass ich mich bessern werde, oder ob ich einem Verwandten eine Unterstützung verspreche, beides ist ein idealer Vorsatz, und für beides schaffe ich durch das Kol-Nidre den Vorbehalt: Wenn es meine materiellen und moralischen Kräfte nicht übersteigt. 3. Das historische Argument: Kol-Nidre ist aus einem bestimmten Anlass entstanden. L. I. Mandelstamm will es auf die Abarjanim, die Zwangschristen des dreizehnten Jahrhunderts zurückführen, damit es der Gemeinde erlaubt werde, mit diesen Ueberläufern zu-

sammen zu beten. Das Kol-Nidre hätte also den Sinn, dass die Marannen, (oder solche, die es zu werden fürchteten) die durch die spanische Inquisition gezwungen würden, im Laufe des nächsten Jahres Eide, Gelübde usw. abzugeben, alle diese Eide etc. als erpresst und erzwungen für nichtig erklären. Gegen diese Auffassung wendet schon I. S. Bloch (Kol-Nidre und seine Entstehungsgeschichte, Wien 1917) mit Recht ein, dass das Kol-Nidre älter sei als die Inquisition und ihre Verfolgungen. Bloch selbst bezieht es auf die Zeit der Westgoten in Spanien im siebenten Jahrhundert, als ganze Gemeinden zwangsweise zur Taufe geführt wurden; diese Gemeinden hätten das Kol-Nidre-Gelübde gesprochen, um ihr Gewissen zu entlasten und gleichzeitig Gott um Gnade und Verzeihung anzuflehen dafür, dass sie trotz ihres Uebertritts und trotz ihres Schwures am jüdischen Gottesdienste teilnahmen. Auch gegen diese scharfsinnige Erklärung macht Reik hauptsächlich geltend, dass es doch unwahrscheinlich sei, dass diese Zwangstaufen den Anstoss zum Kol-Nidre gaben, denn der von der Inquisition erpresste Eid ist ja doch von vornherein ungültig und bedarf gar keiner Auflösung. 4. Die nach Reiks Meinung gewichtigste und überzeugendste Deutung der früheren Erklärer ist die psychologische von Zach. Frankel (Die Eidesleistung der Juden. Dresden 1840): Frankel scheidet prommissorische (versprechende) und assertorische (versichernde, die Vergangenheit bestätigende) Eide. Die Eide, die das Kol-Nidre annullieren sollte, waren die promissorischen, auf die Zukunft bezüglichen, z. B.: Ich schwöre bei Gott, dass ich das und das nicht tun oder ja tun werde, und wenn ja, so treffe mich das und das Verderben. Ein solcher Eid soll nicht zum Zweck der Vergewisserung betreffs einer zweifelhaften Sache oder gerichtlichen Angabe der Vergangenheit dienen, denn ein Versprechender steht doch nicht unter dem Verdacht der Unwahrheit, sondern es ist ein vor Gott abgelegtes Versprechen. Der heissblütige Orientale sei ein Freund von impulsiven Vorsätzen gewesen, habe oft im Zorn leicht unsinnige Verpflichtungen auf sich genommen (z. B.: ich werde nie sein Haus betreten wenn . . . u. a. m.), er habe

eine förmliche Wut, unüberlegte Gelübde u. dgl. auf sich zu nehmen. Als Gegenmittel und Befreiung von solch unsinnigen Verpflichtungen erscheint die Generalformel des Kol-Nidre. Diese Frankel'sche Erklärung scheint die einleuchtendste, sie trägt der Anlage der jüdischen Psyche Rechnung, und nun gilt es, in der Vertiefung dieser psychologischen Methode und Betrachtungsweise fortzufahren unter Zuhilfenahme der Sitten anderer Völker zum Vergleiche.

Die psychoanalytische Deutung.

Zur Erleichterung des Verständnisses sei die Erklärung des von Freud geprägten Begriffs der „ambivalenten Gefühle" vorausgeschickt. Ein Beispiel: Ich bin dem Vater zu Gehorsam und Ehrfurcht verpflichtet, doch gleichzeitig regt sich oft in mir ein gegensätzliches Gefühl der Eifersucht auf die Ueberlegenheit des Vaters, ein Hass und Neidgefühl. Meist entspringt diese Ambivalenz einer trüben sexuellen Quelle. So führt Freud das bald zärtliche, bald feindselige Verhältnis zwischen Schwiegermutter und Schwiegersohn darauf zurück, dass die Schwiegermutter, eifersüchtig auf den Besitz des jungen Schwiegersohns, den sie gern für sich besitzen möchte, ihm dafür gram ist, dass er die junge Tochter ihr vorzieht. Also in Ehrfurcht oder in Liebe mischt sich Auflehnung oder Hass, motiviert durch „verdrängte", im Unterbewusstsein noch vorhandene Triebe, die sich bei gegebener Gelegenheit aufs neue regen.

Nun zum Kol-Nidre: Ein jeder Eid ist nach dem Urteil der Ethnologen ein Gottesgericht. Unsichtbare Mächte bedrohen den Meineidigen mit Krankheit und Tod. Diese Mächte werden zu Zeugen dessen angerufen, dass der Schwörende die Wahrheit spricht und im Falle der Unwahrheit Unheil auf sich herabbeschwört. Die feierlichste und fürchterlichste Art des Schwures ist der ברית (oder wie Reik richtiger sagt: die Brith), dessen Einzelheiten zuerst bei Abraham beschrieben werden (Gen. XV, 3—12): Gott heisst Abram eine dreijährige Kuh, eine dreijährige Ziege und einen dreijährigen Widder, eine Turteltaube und eine Ringeltaube bringen, die ersteren drei zerteilen und ein Glied dem

anderen entsprechend gegenüber legen; Abram scheucht die Vögel, die sich auf die toten Leiber herablassen wollen, weg, und er fällt in einen tiefen Schlaf, und grosse Bestürzung überkommt ihn. Und dann heisst es: An jenem Tage hat Gott einen Bund, ברית, mit Abram geschlossen also: Deinem Samen gebe ich dieses Land.

Reik und schon vor ihm andere moderne Erklärer glauben die Idee dieses Bündnisses darin zu erblicken, dass der Schwörende, der durch das Tier und seine Teile hindurchschreitet, (vgl. Jer. 34, 16) sich mit dem Tiere identifiziert und für den Fall des Bündnisbruches des Tieres Schicksal auf sich herabschwört. Nun ist nach Reiks Auffassung das Brissritual die Vorstufe des späteren Opferrituals. Sie stellt (nach Reik) eine Zwischenform dar, die sich aus der ursprünglichen, der menschlichen Urhorde eigentümlichen Totemmahlzeit (siehe oben) entwickelt hat. Die Totemmahlzeit war aber, wie oben dargelegt, zur Erinnerung an einen angeblich in der Urzeit von der Urhorde geschehenen Vatermord eingesetzt worden. Jeder Brith und jeder Schwur behielt nun fortan den tiefen unheimlichen Untersinn, dass die Menschenkinder ihrem Vatergott versprechen, die Untat an ihrem Vatergott niemals wieder zu verüben. Dies ist ein Gefühlsmotiv, das unbewusst seit Urzeiten in der Seele des schicksalbeladenen Schwörers fortwirkt. Bei jedem Eidschwur bei Gott erwacht die uralte Tendenz unbewusst, den Frevel des Gottes- und Vatermordes zu erneuern, doch in Ansehung der fürchterlichen Strafandrohung (der verstorbene, getötete Gott oder Mensch kann nach Annahme primitiver Menschen als Gott dem Ueberlebenden noch grossen Schaden bringen) und der Selbstverwünschung des Schwures werden solche Tendenzen sehr rasch unterdrückt. Freud behauptet, dass Sittlichkeit, Religion, Schwur, Opfer und stetes Schuldbewusstsein an jenes eine grosse urzeitliche Verbrechen anknüpfe.

Nach diesen etwas komplizierten Vorbemerkungen wollen wir den Schlüssel zur Kol-Nidre-Enträtselung finden: Kol-N. ist ein Unwirksammachen der Eidschwüre von vornherein, aus Ueberängstlichkeit, eine Schutzmassregel zur Abwehr des Unheils,

das uns aus der Nichteinhaltung und Uebertretung des Eides (die wir eben aus andrängenden Auflehnungstendenzen gegen Gott gerne begehen möchten!!) erwachsen könnte. Das K.-N. will sagen: Wir sündige Menschen wissen, wir möchten nur zu gerne einen Eidbruch begehen. Das K.-N. ist ein radikaler Bruch mit aller sonst von den frommen Juden geübten Gewissenhaftigkeit im Eidhalten. Dieser scheinbare Leichtsinn wird psychologisch erst durch Zuhilfenahme paralleler Erscheinungen und Symptome und Analogiefälle bei Zwangsneurotikern verständlich. Auch für diese Kranken, die skrupelvoll und übergewissenhaft ihre Eide und Versprechungen halten, kommt im Leben oft ein Moment, wo sie mit dem ganzen, ihnen (sich selbst) auferlegten Zwange aufzuräumen versuchen und ihre Eide und Versprechungen mit einem Male als ungültig erklären. Gerade der Zwang ruft bis zur Unerträglichkeit den Wunsch nach Abschüttelung desselben zuweilen hervor. Bei jeder Heilighaltung des Eides, Gelübdes u. s. w. ist auch latent ein Impuls zu dessen Durchbrechung. Das Kol-Nidre-Gebet ist also vergleichbar den typischen Symptomen der Zwangsneurose, „bei denen unbewusste Vorgänge in relativ unverstellter Form von irgend einem Stadium des unbewussten Denkprozesses aus den Durchbruch zum Bewusstsein zu erzwingen wissen" (Reik, p. 165). Das K.-N. dient der Gemeinde zur Erleichterng von der Bürde der sonst peinvoll grossen Gewissenhaftigkeit in Eidessachen.

Diese überaus feingesponnene Lösung des Kol-Nidre-Rätsels hat allerdings eine Schwäche. Wie kommt es, dass ein solch frevlerischer Wunsch nach Auflehnung gegen die Heilighaltung des Eides gerade in den Gottesdienst und gerade an den Eingang des allerheiligsten Versöhnungstages gelangt ist? Darauf folgt die ungemein geistvolle Antwort von Reik: Das Kol-Nidre ist gar kein Wunsch, es ist das **Bekenntnis** eines Wunsches, das Geständnis, die Beichte eines sündhaften Wunsches". Es enthält die Konstatierung einer Tatsache, dass wir so

sind, wir sind Eidesbrecher allzumal. Ins Volkstümliche umgesetzt, müssten wir dem Kol-Nidre den Anruf vorausschicken: Herr Gott, höre uns, wir bekennen vor dir, dass wir den Wunsch fühlen, Eide, Gelübde, Entsagungen u. s. w. nicht einzuhalten. Darauf ist nun allerdings, da es als ein Schuldbekenntnis aufgefasst werden muss, die Bitte um Gnade und Vergebung als unmittelbar folgend zu erwarten. Und in der Tat, wir lassen sogleich nach diesem Geständnis unserer Schwäche und dem Bekenntnis der Unmöglichkeit des völligen Verzichts auf Triebbefriedigung den Ruf erschallen: O, verzeihe die Sünde dieses Volkes nach der Grösse deiner Gnade und wie du verziehen hast diesem Volke von Mizraim bis hierher", worauf die Gemeinde zuversichtlich antwortet: „Und es sprach der Ewige: Ich habe verziehen nach deinem Worte". Gewiss hat nach Reiks Ansicht das heutige Kol-Nidre, das doch so gar nicht einem Schuldbekenntnisse ähnlich sieht, sondern eher einer religiös-juristischen Formel, früher anders gelautet, doch im Laufe der Jahrtausende sei der Text zu einer Formel geworden, und nur der Nachsatz zeugt noch vom ursprünglichen Sinn des Sündenbekenntnisses.

Einen weiteren grammatischen Einwand: das K.-N. drückt doch keine Wunschform, keinen Optativ aus (wir sagen doch: wir bereuen sie, sie sollen uns erlaubt sein, nicht aber: wir möchten sie uns erlauben), fertigt Reik mit dem Hinweis ab: dem Neurotiker und im Traume auch dem Normalen, verwischen sich die Grenzen zwischen Realität und Phantasie, auch im Traume erscheine erfüllt, was nur als unbewusster Wunsch in uns gelebt, und so könne auch triebartig der Wunsch nach Eidesverletzung ausgesprochen und als sühnebedürftig von der Gemeinde vor Gott bekannt werden. Darum, weil wir die Versuchung zum Eidbruch in uns instinktiv von uraltersher kennen und das Unheil für die Uebertretung von jener Zeit des Vatermordes her fürchten, ruht eine solch dunkle Gewitterstimmung auf der jüdischen Gemeinde beim Kol-Nidre, daher auch ist es verständlich, dass wir durch die ברכה שהחינו, die wir dem K.-N. folgen lassen, unsern Dank aussprechen, dass das

drohende Unheil gnädig an unsern Häuptern vorbeigezogen: „noch in dieser verschwommenen Form kann man als letzte Affektquelle die Angst vor dem drohenden Unheil, welches immer wieder der Versuchung zum Vatermorde folgt und den Bruch jener alten Verpflichtung verbietet, vermuten“ (p. 168).

Mit diesem tiefsinnigen Gefühlsinhalte stimme auch die erschütternde Melodie überein, die Zerknirschung und das Schluchzen der Gemeinde, ihre seelische Spannung u. s. w. „Im tiefsten steht noch die uralte Brith und ihre Veranlassung im Mittelpunkte, unserem unbewussten Gefühle nahe durch das ambivalente Verhältnis zum Vater. Denn in der Phantasie jedes Einzelnen erneuert sich jene mächtige Versuchung, die einst zur Aufrichtung der Brith zwang; im individuellen unbewussten Seelenleben vollziehen sich dieselben aufwühlenden und nachhaltigen Kämpfe, die in der Geschichte des Volkes den Anstoss zu grossen religiösen, sittlichen und sozialen Einrichtungen lieferten“ (p. 169).

Dies ist der ungeheuer komplizierte Denkapparat, den der Freudschüler Th. Reik aufbietet, um das Kol-Nidre-Gebet unsrem Verständnis näher zu bringen. Wir geben zu, das Kol-Nidre ist eines der rätselvollsten Kapitel unsrer Liturgie, die bisherigen Deutungsversuche sind alle mehr oder minder unzureichend, aber mit diesem neuesten Deutungsversuch, so sehr er mit modernen Experimentiermitteln der Sache beizukommen vermeint, wird, so fürchten wir, auch keine neue Epoche der Erklärung des K.-N. beginnen. Wenn wir unsern Eindruck wiedergeben wollen, den die Lektüre dieser psyschoanalytischen Arbeit in uns hervorrief, so möchten wir an eine Molière-Scene im „Bürger als Edelmann“ erinnern (auch Reik liebt die Molière-Zitate): Da wird dem reichgewordenen Emporkömmling von seinem Hofmeister, den er sich für teures Geld hält, in der ersten Lehrstunde dargelegt, es gäbe zweierlei Arten der Sprache, die Poesie und die Prosa. Als der Bürgersmann den Unterschied nicht gleich einsehen will, sagt der Hofmeister: „Sehen Sie, was Sie jetzt mit mir oder mit Ihrer Frau sprechen, das ist Prosa, was dagegen in Gedichten gesprochen wird, das

ist Poesie". Darauf erwidert der biedre Mr. Jourdain: Ei, der Tausend! nun bin ich über Fünfzig alt geworden, und wusste nicht, dass ich immer Prosa gesprochen habe!" So ähnlich möchten wir nach dieser Erklärung ausrufen: Nun haben wir uns schon all diese Jahrhunderte durch die heiligen Formeln und Gesänge rühren lassen und wussten nicht, was uns eigentlich dabei derart zu Tränen rührte. Allerdings muss ich für meine Person gestehen, dass ich bei der Rezitation des Kol-Nidre eigentlich noch niemals eine Träne vergossen, noch mich aussergewöhnlich erschüttert gefühlt habe, höchstens dass mich der Gedanke mit Rührung und einem gewissen Stolz erfüllte, dass in diesem Augenblicke alle Juden auf dem Erdenrund ein wahrhaft einig Volk von Brüdern, von einem Gefühl der Zusammengehörigkeit beseelt, bilden. Jetzt werden wir eines besseren belehrt. Uralte Mächte und zwangsläufige Mordgefühle sollen sich dunkel in uns regen, wie den Psychoneurotiker überfällt uns einen Augenblick die unterdrückte Regung, und dafür bitten wir Gottvater um Vergebung. Einen Augenblick taucht instinktiv, urbestienhaft die Lust in uns auf, gegen Gottvater aufzubegehren, die alte Brith, die Urquelle aller Schwüre, zu übertreten, und für diese überkompensierte „verdrängte" Lust am Bösen bitten wir Gott feierlich um Verzeihung. Man muss sie immer wieder laut und wiederholt aussprechen, diese Erklärung, um danach mit ebenso lauter Ueberzeugung auszusprechen: Non credo, quia absurdum, ich kann an diese überfein ausgeklügelte Erklärungsweisheit trotz ihres psychoanalytischen Aufwands nicht glauben. Ist es nicht ungeheuerlich, glauben zu müssen, dass Vatermordgedanken im Unbewussten des gegenwärtigen Menschen als vererbte Vorstellungen fortleben und ungezählte Geschlechter hindurch auf uns lasten und uns selbst in unsren heiligsten Tagen und Stunden verfolgen! Das wäre noch schlimmer als die antike Parzenvorstellung der Griechen, die auch keine Reue und keine Reinigung versöhnt, für die eine Tat urewig fortlebt, unsühnbar, untilgbar!

Man wende uns aber nicht ein, dass unser modernes verfeinertes Empfinden, das sich gegen eine solche Annahme sträube,

kein Gegenbeweis gegen die von Reik angenommene Entstehungsursache des Kol Nidre von vor tausend Jahren sein könne. Dagegen haben wir erstens zu erwidern, dass Reik nicht nur den supponierten Urstämmen Israels solche Empfindungsweisen unterschiebt, sondern dass auch wir, die überkultivierten Abkömmlinge, noch von denselben Gefühlsregungen beschwert sein sollen, und für uns können wir nur konstatieren, dass uns und unseren nächsten Vorfahren nie und nimmer eine solche urinstinktmässige Beziehung aufgegangen ist. Doch nehmen wir mit den Ethnologen an, das Kol Nidre ragte, uns Modernen unverständlich, wie ein Petrefact in die Jetztzeit herein, seine unheimliche Bedeutung sei uns jetzt durch Reik erst zu Bewusstsein gebracht worden. Aber uns erscheint auch sachlich und historisch die psychoanalytische Interpretation des Kol-N. auf schwachen Füssen zu stehen, jedenfalls auf schwächeren als manche der von Reik verworfenen Erklärungsweisen. Der ganze Kol-Nidre-Text spricht dagegen. Der Sinn des K.-N. ist doch für jeden Unbefangenen der: Ich widerrufe fürs kommende Jahr (nach unserer heutigen Lesart)[1]) alle Gelübde, Entsagungen usw., die ich mir auferlege, u. s. w. An diesem Texte ändert kein Deutelversuch, keine Interpolation und kein supponierter Vorspruch und Nachsatz, wie ihn Reik zurechtkonstruiert. „Und was die Herrn den Geist der Zeiten nennen, das ist gar oft der Herren eigner Geist", könnte man ausrufen. Es ist kein Wort von Bekenntnis, keine Andeutung eines Schuldbewusstseins im Kol-N.-Text enthalten, es steht keine Sterbenssilbe von den Dichtungen Reiks da, dass wir Eide, Gelübde zu brechen geneigt sind und,

---

[1]) Nach I. Elbogen (Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1912) ist die heutige Lesart: „Von diesem Jaumkippur bis zum kommenden" eine erst von Rabbenu Tam eingeführte, während sie früher lautete: „Vom vorigen Versöhnungstag bis heute" Diese ältere Fassung würde auf jeden Fall gegen die Reiksche Deutung sprechen; denn mein verbrecherischer Trieb lehnt sich nur gegen etwas Bevorstehendes, nicht gegen bereits Begangenes auf. (s. auch Heidenheims Vorbemerkungen im Machsor zu Jaum Kippur).

wie die Zwangsneurotiker, uns hier verplappern und unsre wahre frevelhafte Hinneigung zu Eidbrüchen bekennen und pater peccavi sprechen. Also im Text selbst steht von Reiks Verstiegenheiten nichts. Und all diese geheimen Beziehungen des Kol-Nidre zu ונסלח, etc., zum סלח נא etc. und zum שהחיי, all die psychologischen Ausdeutungen der Tränenergüsse (die, nebenbei gesagt, meist von dem des Hebräischen Unkundigen vergossen werden) sind u. A. n. nur poetische Erfindungen des Verfassers. Die einzige Beziehung des ונסלח zum vorhergehenden Kol-Nidre besteht darin, dass wir für die aus Versehen oder Vergesslichkeit uns selbst auferlegten Gelübde Gott um Verzeihung bitten und den Bibelvers darum rezitieren: Und es sei verziehen der Gemeinde Israel usw., denn es ist dem ganzen Volke nur aus Irrtum geschehen. (So auch Auffassung von Hoffmann, s. Der Eid der Juden, Jeschurun, erster Jahrgang, p. 196). Dieses Zitat: Und es sei verziehen usw., denn es geschah der ganzen Gemeinde nur aus Irrtum (Levit. XV, 26), spricht wohl deutlich gegen seine Auffassung, als enthielte das Kol-Nidre ein Bekenntnis der Schuld für absichtlich begangene oder noch zu begehende Eidbrüche, sondern deutlich berufen wir uns darauf, Gott möge uns, wie immer, aus Versehen uns auferlegte Gelöbnisse und Sünden der Uebereilung und des Affekts verzeihen. Keineswegs darf das Kol-Nidre und sein Nachsatz auch nur einen Augenblick die Auffassung aufkommen lassen, als wollten wir uns der Verpflichtung der mit Besonnenheit und Vorbedacht auf uns genommenen Eide auch nur einen Moment entziehen, als ob in uns Regungen verpönter Wünsche vorübergehend auftauchten, die plötzlich allen moralischen Besitz in uns durch krankhafte und ererbte atavistische Neigungen in Frage stellen könnten[1]). Es muss auf das schärfste

[1]) In unsren obigen Ausführungen kommt es uns nur auf die wissenschaftliche Stichhaltigkeit der Reikschen These an. Dass eine solche speziell bei den Juden auftretende, von dem Juden Reik ausgeklügelte Auffassung, nach der im Kol-N. angeblich eine natürliche latente Neigung zum Eidbruch ihren Ausdruck gefunden habe,

der Vergleich des Kol-Nidre mit der katholischen mittelalterlichen Beichte und den Ablässen, die der Vorwegnahme und Annullierung vorsätzlich zu begehender Sünden im berüchtigten Mittelalter dienten, abgelehnt werden, und keiner vergleichenden Religionsforschung wird es je gelingen, „die psychische Identität der katholischen ‚Offenen Schuld' in der mittelalterlichen Liturgie mit dem Kol-Nidre nachzuweisen", wie es Reik erhofft (p. 175). Zwischen katholischen Sündenbekenntnissen und dem Kol-Nidre besteht dem Wesen nach der klaffende Unterschied, dass die „Offene Schuld" den Charakter einer allgemeinen Absolutionsformel für alle Art Sünden an sich trägt, während Kol-Nidre sich durchaus nur auf Schwüre und Gelöbnisse bezieht.

Auch hinter die Reik'sche Auffassung vom musikalischen Gehalt der Kol-Nidre-Melodie wäre manches Fragezeichen zu setzen. Reik meint (ähnlich die Jewish Encyclopedia, Bd. VII; p. 543), dass die Melodie gewisse Aehnlichkeiten mit katholischen Bussgesängen des Mittelalters aufweise. Wollte Reik damit ein neues Beweismoment für seine Theorie erbringen, so erscheint es uns recht zweifelhaft gewählt. Nach Reik enthält das Kol-Nidre atavistische Elemente und Hinweise auf prähistorische Urzeiten, wo das Volk Israel noch urhordenmässig lebte und Vatermordinstinkte empfand. Die Entstehung des Kol-Nidre müsste man dann in eine ganz frühe Zeit, jedenfalls nicht in das Mittelalter verlegen. Wieso dann Uebereinstimmungen und Aehnlichkeiten der Melodie des uralten Gebets mit katholischen Ritualgesängen des Mittelalters, als der ursprüngliche Zusammenhang mit dem Vatermord schon längst verblasst war, wahrscheinlich sein sollen, ist nicht recht ersichtlich. Entweder ist Text und Melodie uralt oder beides aus historisch datierbarer Zeit.

leicht zu Missdeutungen von übelwollender gegnerischer Seite benutzt werden könnte, dies sei nur im Vorübergehen erwähnt. Jedenfalls verdient es den schärfsten Protest, solch gefährliche Scheinweisheit einer schöngeisterischen Weisheit zuliebe mit der Geste wissenschaftlicher Erprobtheit zu verkünden und nicht einmal ein bescheidenes „Vielleicht" dahinter zu setzen.

Was nun die Melodie selbst betrifft, so erscheint sie uns in ihrer heutigen Gestalt durch ihre Kunstvollendung und ihre künstlichen Steigerungen und Wiederholungen auf eine Zeit der Entstehung hinzuweisen, in welcher der Kunstgesang mit Koloraturen und blühenden Umrankungen (als dankbare Partie für den Sänger) gepflegt wurde. Und selbst wenn wir diese Umrankungen als später hinzugekommen ansehen und die Grundmelodie herausschälen (s. über Variationen und Grundmelodie in Jewish Encyclop., dort wird das Datum der Entstehung der Grundmelodie in das XI. Jahrhundert gelegt, da diese starke Anklänge an den sogen. Gregorianischen Canon in wiederholter Form aufweist, d. h. die Tonfolge von d zu d bevorzugt: als Entstehungsort wird wohl Spanien oder Italien anzunehmen sein), so bleibt doch ein kompliziertes Gebilde übrig, das mehr eine allgemeine Weihestimmung für den grossen Sühnetag vorbereitet als speziell eine verpönte Neigung nach Gelöbnisbrüchen interpretiert.

Die einfachste Erklärung des Kol-Nidre ist und bleibt folgende: Es ist eine Fortsetzung der altüblichen התרת נדרים, durch welche der Einzelne gewisse gedankenlose und leichtfertige, freiwillig für seine Person übernommene Gelöbnisse und Verpflichtungen am Anfang des Jahres von vornherein für ungültig erklärt, und dies auch nur soweit, als sie seinem Gedächtnis entfallen sollten oder deren Einhaltung seine Kräfte übersteigen sollte. Kol-Nidre stellt eine Erweiterung dieser Hatarath Nedarim auf die ganze Gemeinde dar (s. dieselbe Auffassung von Eschelbacher vertreten im „Jeschurun" Bd. I, p. 190). Man setzte diese Erklärung für Rausch-Haschonoh, den Jahresbeginn, später für den Eingang des Jaum-Kippur-Gottesdienstes fest, weil es eben Sitte war, dass man vor Beginn dieses grossen Abrechnungstages alle Verpflichtungen gegen Gott und Nebenmenschen (man söhnt sich feierlichst mit den Nebenmenschen, Lebenden und Toten, Freund und Feind aus) ins Reine brachte, und weil es der Tag ist, an dem man neue fromme Versprechungen und Vorsätze wirklich streng zu halten sich vornimmt, daher erklärt jeder durch Kol-Nidre feierlichst: Alle

frommen Gelübde will ich halten, nur nicht voreilig übernommene, meine Kräfte übersteigende oder dem Gedächtnis entschwindende.[1]) Und was die geheimnisvolle Melodie des Kol-Nidre betrifft, so ist sie nicht als notwendiges Ingrediens des ziemlich nüchternen Textes zu betrachten, sondern verdankt ihre erste Entstehung vielleicht der Gesangkunst irgend eines mittelalterlichen jüdischen Chasan in Spanien oder Italien, der die vielen einzelnen Worte („Alle Gelübde, Schwüre, Entsagungen, Bannungen, Verwünschungen usw.“) mit Hilfe des Gregorianischen Kanons künstlerisch vertonen, steigern, vertiefen, beseelen wollte, um dabei gleichzeitig seiner Gemeinde zu Beginn eine Probe seines künstlerischen Könnens zu geben. (Man bedenke nur, was ein genialer Kantor aus einzelnen Gebeten für Paradestücke macht, man denke an Stellen aus der Jaum-Kippur-Liturgie wie וכך היה מינה אחת, oder an die Vertonung von אין קצבה, אשמנו das gesungene Sündebekenntnis, wo wirklich der Text wenig mit dem Tonbilde übereinstimmen will.) Im Laufe der Jahrhunderte machte sich der Einfluss der Melodik der verschiedenen Länder in der Entwicklung der Kol-Nidre-Melodie geltend, und was zuerst eine einfache rhapsodische Rezitation gewesen, wurde allmählich eine Ouvertüre für den feierlichsten Tag des Jahres.

In der deutschen Sage ist Parzival eine der tiefsten Gestalten, weil er, als Fernstehender zufällig Zeuge eines schmerzvollen Weihespiels, keine vorwitzige Frage zu stellen wagt. Wie ganz anders ist unser moderner Reik-Parzival! Er als Fremder, Aussenstehender, der die K.-N.-Melodie in einem Salon gehört hat, dem Judentum längst Entfremdeter, tritt in die Mitte der jüdischen Gottesgemeinde, sieht ihre Ergriffenheit, ihre Zerknirschung — und schnell fertig ist der moderne Forscher mit der

[1]) Es bleibt noch sehr die Frage, ob unter ושבועות im Kol-N. überhaupt ein Schwur vor Gericht und Obrigkeit zu verstehen ist; die Worte; „Die wir uns auferlegen“ zum Schlusse der Erklärung sprechen jedenfalls dagegen, ebenso die Beziehung auf den Bibelvers: איש כי ידור נדר לה׳ או השבע שבעה לאסר אסר על נפשו (Numeri 30,3); dort ist es doch offenbar, dass „Schwur“ und „Eid“ nicht dasselbe sind, und so ist auch für die Kol-N.-Stelle eine unsre Person betreffende Schwurformel gemeint.

Frage und ihrer Deutung. Bei seinen naturalistischen Deutungen verkennt und missdeutet er so gründlich alles, was bei dem gläubigen Juden an seelischen Qualen und Reuegefühlen im ganzen Monat Elul, in den Selichaustagen, am Rausch-Haschonoh und an den zehn Busstagen dem einen grossen Sühnetage des Jaum-Kippur voraufgegangen. Er hält für ererbte, verbrecherische Urtriebgefühle, was in Wirklichkeit nur als höchstes allgemeines Läuterungsbedürfnis und Versöhnungsstreben des Menschen vor seinem Gott und Nebenmenschen gewertet werden sollte. Trotz seiner jüd. Abstammung müssen wir Reik jede Kompetenz in der Beurteilung jüdischer Seelenprozesse absprechen.

*

Wir haben uns im Vorstehenden lediglich bemüht, die allzu kühnen Erklärungsversuche des Freudschülers Reik für einige jüdische Kulthandlungen (Kol-Nidre, Schofar) mit starken Fragezeichen zu versehen und das Heranziehen kaum nachweisbarer psychischer Erlebnisse ferner Ahnen für das rationelle Verständnis jüdisch-religiöser Zeremonien und die Annahme des Totemismus in der Bibel als willkürliche und phantastisch aufgeputzte, stark subjektive Illusionen des Verfassers in die gehörigen Schranken zurückzuweisen. Es ist viel Geist, viel Scharfsinn, viel dialektische Schönheit in dem Buche aufgewendet, und die Lektüre des Buches bietet partieweise fast ein ästhetisches Vergnügen — aber die letzten Rätselfragen der vom Verfasser aufgeworfenen Probleme bleiben nach wie vor für den menschlichen Forschergeist ungelöst. Wir gläubigen Menschen treten mit weniger Skeptizismus, aber mit intuitiv schauenden Blicken an diese Fragen heran und suchen nicht durch einen öden Rationalismus den edlen Schmelz der biblischen Berichte zu zerstören.

Es bleibt ein schwacher Trost für uns, dass diese Bilderstürmer Freudscher Richtung ihre Sezierungsversuche nicht allein auf Werke der Bibel anwenden, sondern auch vor weltlichen Schönheitswerken eines Wagner und Goethe und andrer Grossen nicht Halt machen und schon manchem poetischen weltlichen Werke die Poesie ausgetrieben haben. Es musste einmal im

Vorausgehenden gesagt werden, dass die Heilige Schrift und die jüdischen Gebräuche sich gegen solche Experimente durchaus spröde erweisen.

Josephs geschichtliche Wirklichkeit.

Von Geheimrat Ed. König in Bonn.

Es hat in der neueren Zeit auch auf der Seite derer, die dem biblischen Berichte kein Vertrauen schenken, nicht an Versuchen gefehlt, einen blassen Schimmer vom geschichtlichen Dasein Josephs zu retten. Solcher Versuche sind zwei gemacht worden.

Zunächst meinte man, ihn in dem Janchamu wiederfunden zu können, der in den Amarnabriefen als Statthalter des Pharao Amenophis IV. (um 1400) erwähnt wird. Er hatte seinen Sitz im Delta, aber sein Machtbereich ging über Aegypten hinaus. Auch Syrien unterstand seinem Befehl, sodass er von ägyptischen Vasallen in Syrien darum angegangen wurde, ihnen doch Getreide zu schicken. Aber nicht bekannt ist, dass er ganz Aegypten beherrschte, wie dies von Joseph erzählt wird, und wiederum kann von letzterem nicht angenommen werden, dass er auch über Syrien zu gebieten hatte. Weil alles sich so verhält, ist jene Aufstellung (von Marquardt und Winkler) nur das Anraffen eines Namens zu nennen, der wie Joseph auch mit dem Buchstaben Jod anging.

Der zweite Versuch, der von dem Holländer Erdmans 1908 in seinen Alttestamentlichen Studien (Bd. II. S. 68) gemacht wurde, bestand in der Gleichsetzung Josephs mit einem Syrier, der 'Irsw heissen sollte. Von diesem sagte Erdmans, dass er in den Jahren des Mangels sich Aegypten zinsbar gemacht habe. Aber der betreffende ägyptische Teil lautet nach der Uebersetzung, die der Heidelberger Aegyptologe Ranke 1909 in dem von Gressmann veranstalteten Werke „Altorientalische Texte und Bilder", S. 250 geliefert hat, folgendermassen: „Als danach andere Zeiten gekommen waren, mit Jahren der Teuerung, machte sich (= 'irsw!) ein gewisser Syrer unter

ihnen (?) zum Anführer. Er machte sich das ganze Land insgesamt tributpflichtig." Also jener Name, der dem Josephs gleichgesetzt worden war, war überhaupt kein Name, sondern eine gewöhnliche Zeitwortsform! Der Name jenes Syrers ist demnach nicht bekannt, und erst wenn der betreffende Textabschnitt „eine Reminiszenz an die Wirren der Hyksosperiode enthält", von welcher der Verfasser (nach auch sonst vorkommendem Schema) direkt auf die durch den regierenden Pharao eingeleitete Periode des Heiles überspringt, dann ist eine Gleichsetzung dieses Syrers mit dem biblischen Joseph sehr diskutabel, wie F. Böhl in seinem Buche „Kanaanäer und Hebräer" (1911), S. 81 meint. Ja, aber nach meinem Urteil nur, um zu einem verneinenden Schluss zu führen. Denn warum soll es nun ein unbekannter Syrer und nicht der Hebräer Joseph gewesen sein? Warum sollen alle anderen Nachrichten denen der israelitischen Quellen vorgezogen werden dürfen?

Freilich nach einem der verbreitetsten Kommentare über das erste Buch Mose, dem Kommentar von Gunkel (1910), S. 398 kann man „der Sage nicht einmal dies entnehmen, dass der Josephstamm zuerst oder allein in Aegypten gewesen sei", was z. B. Wellhausen angenommen hat. Nein, sagt Gunkel weiter: „Auch in dem, was die Erzählung über Aegypten sagt, ist nichts im eigentlichen Sinne Historisches. Die Schilderungen ägyptischer Sitten werden von dem Erzähler nicht gegeben, um damit Längstvergangenes darzustellen, sondern sie nahmen die Farben aus dem Aegypten ihrer Zeit". Das ist aber weiter nichts als eine unbegründete und im Gegenteil an vielen Gegengründen scheiternde Voraussetzung. Die Annahme, dass jene Kenntnis ägyptischer Dinge, deren Genauigkeit von einem Aegyptologen nach dem andern, von Georg Ebers, H. I. Heyes bis Ed. Naville nicht genug gerühmt werden kann, auf den Erinnerungen des Volkes Israel an seinen Aufenthalt in Aegypten beruht, hat realen Boden unter den Füssen. Dagegen die erwähnte Behauptung jenes neueren Kommentators, dass der Erzähler der Josephgeschichte die Farben zu seinen Schilderungen ägyptischer Dinge aus seiner eigenen Gegenwart

entnommen habe, hängt mit dem modernen Irrtum zusammen dass die Berichte über die Patriarchenzeit überhaupt nur Rückstrahlungen der Zustände und Anschauungen enthalten, welche in der Gegenwart der betreffenden Berichterstatter herrschten. Dieses moderne Dogma lässt sich vollständig als unbegründet erweisen, wenn man z. B. die Beschreibung der Patriarchenreligion mit den religiösen Zuständen vergleicht, die im neunten Jahrhundert, wohin ja ein Hauptberichterstatter über die Patriarchen jetzt von manchen verlegt wird, geherrscht haben. Man braucht nur auf die Gottesnamen, die hervorragendste Gotteseigenschaft (1. Mos. 17,1), die gottesdienstlichen Orte und Zeiten hinzuweisen, um schon genug jenen Irrtum aufgezeigt zu haben. Im übrigen darf auf die grundleglichen Vorerörterungen meiner Geschichte der alttestamentlichen Religion verwiesen werden.

Auf dem von ihm eingeschlagenen Wege kommt jener neuere Bibelerklärer zu folgendem Schlussurteile: „Geschichtlich ist natürlich nicht die Figur Josephs, aber die Zustände, die in der Dichtung geschildert werden, sind zum grossen Teile die historischen einer bestimmten Epoche und zwar des Neuen Reiches vgl. zu 37,36; 40,1 ff.; 41,38 f.“. Sieht man sich nun seine Anmerkungen zu den zitierten Stellen an, so behauptet er, die Erscheinung, dass im Hause des Obersten der Scharfrichter (wie übersetzt werden muss), sich nach 40,3 das Staatsgefängnis befindet, gehöre in das „Neue Reich“, d. h. Aegypten nach der Hyksoszeit, von der 18. Dynastie an. Denn „seit dem Neuen Reiche seien die ersten Staatsämter in den Händen der persönlichen Sklaven des Pharao“. Aber das liegt einerseits keineswegs in dem, was über den Obersten der Scharfrichter oder Leibwächter gesagt wird. Und was andererseits wirklich über ihn im Berichte gelesen wird, davon kann nicht behauptet werden, dass es nicht auch vor der Periode des Neuen Reiches in Aegypten Sitte war. Das Urteil aber, dass die alttestamentlichen Berichte über Josephs Zeit der damaligen Wirklichkeit entsprochen haben, ist um so mehr zu fällen, als bewiesen werden kann, dass in diesen Berichten die älteren Perioden der ägyptischen Kulturgeschichte auseinandergehalten worden sind.

Unter den Geschenken nämlich, die der ägyptische Herrscher dem ersten Patriarchen gegeben hat (1. Mos. 12,16), sind fünf Tierarten, aber k e i n e P f e r d e erwähnt. Ebensowenig sind Pferde auf ägyptischen Denkmälern abgebildet, deren Entstehung v o r die Periode fällt, in der die Hyksos über Aegypten herrschten, wie allgemein bei den Aegyptologen anerkannt ist. Unter der Herrschaft der Hyksos kam aber Joseph nach Aegypten, was durch eine Reihe von Gründen sichergestellt werden kann. Damit stimmt zusammen, dass in den Berichten des ersten biblischen Buches über die Zeit Josephs a u f e i n m a l P f e r d e e r w ä h n t w e r d e n (47,17, wie dann auch in 2. Mos. 9,3; 5. Mos. 17,16; 1. Kön. 10,28). Also sind die alten Stufen des kulturgeschichtlichen Fortschritts auch dabei auseinandergehalten worden, wie dies überhaupt so vielfach schon von mir betreffs der alttestamentlichen Geschichtsbücher nachgewiesen worden ist.

Nun bemängeln allerdings einige die geschichtliche Bedeutsamkeit der Angabe von 1. Mos. 12,16, weil danach der Pharao dem Abraham auch Kamele geschenkt hat. Kamele nämlich werden z. B. nach W. Max Müller (Encyclopaedia Biblica 1903, col. 634) auf älteren Inschriften der Aegypter nicht erwähnt. Aber es muss doch für möglich gehalten werden, dass mancher Pharao Kamele besessen hat und also welche an Halbnomaden, wie Abraham einer war, gelegentlich verschenken konnte. Ausserdem würde durch die unrichtige Angabe betreffs der Kamele, w e n n sie vorläge, das frappante Zusammenstimmen der Genesis mit den tatsächlichen Verhältnissen Aegyptens betreffs der Pferde n i c h t aufgehoben, und überdies ist noch auf folgenden wenig bekannten Umstand hinzuweisen. In 1. Mos. 12,15 ist bei dem Titel Pharao der Name weggelassen, während er in 2. Kön. 23,29. 33–35; Jer. 46,2 (Necho) und 44,30 (Hophra) dabei steht. So aber ist auch bei den ä l t e r e n Aegyptern selbst der Eigenname beim Titel Pharao weggelassen worden. Dies ist in dem tüchtigen Werke des Aegyptologen H. I. Heyes, Bibel und Aegypten, Band I (1904), S. 23f. nachgewiesen worden.

Während auf die betrachtete Art und Weise, die in jenem neueren Kommentar befolgt wird, die Geschichtlichkeit der Person Josephs nicht entwurzelt werden kann, spricht für dieselbe erstens alles das, was überhaupt für die Vertrauenswürdigkeit der Patriarchengeschichte des alten Testaments an positivem Beweismaterial vorgebracht werden kann. Dazu gehört aber, um nur eine Probe zu geben, die Unterscheidung einer vormosaischen Periode der Geschichte Israels. Also aller Glanz, in welchem die mosaische Periode als die Jugendzeit des israelitischen Volkes strahlte (Hos. 11,1 usw.), hat doch nicht das Licht erbleichen lassen, das aus den früheren Tagen herüberfunkelte. Vielmehr trotz der überragenden Grösse Moses als des glänzenden Vermittlers bei der Hauptwende der nationalen und religiösen Existenz Israels sind doch Abraham und Jakob als Anfänger des völkischen Daseins und der religionsgeschichtlichen Sonderstellung des israelitischen Volkes anerkannt worden. Ueber dem Mittagsglanze des Geschichtstages, in welchem Mose sein Werk tun durfte, hat man das Morgenrot dieses selben Geschichtstages nicht vergessen, von dem umschimmert Abraham aus Haran in die irdische Heimat des speziellen Gottesreiches gerufen wurde.

Doch darf und muss es hier an diesem Beispiel von allgemeiner Grundlegung für die Sicherheit der Ueberlieferungen Israels über seine Geschichtsanfänge genügen und muss hinsichtlich der weiteren allgemeinen Beweismaterialien, die von mir positive Glaubwürdigkeitsspuren des Alten Testaments genannt zu werden pflegen, auf die schon zitierte Geschichte der alttestamentlichen Religion hingewiesen werden. Dagegen muss nunmehr darauf eingegangen werden, dass diesen positiven Beweisgründen der negative Umstand zu Hilfe kommt, dass die neuerdings beliebte Personifikationstheorie insbesondere auch bei Joseph auf mehr als eine Reihe von Schwierigkeiten stösst.

Nach dieser modernen Annahme sollen ja Ruben und die anderen Söhne Jakobs nur erst hinterher nach den betreffenden Stämmen geschaffen worden sein. Diese Theorie besitzt aber gerade bei Joseph noch ein Hindernis mehr, als sie bei den

übrigen Söhnen Jakobs hat. Denn einen Stamm Joseph, der zu der Person Joseph hätte umgedichtet werden können, kennt die wirkliche Geschichte gar nicht. In 4. Mos. 13, 11 steht der Ausdruck nur als Einleitung zur Erwähnung des Stammes Manasse, und ähnlich ist es in 4. Mos. 36, 5. „Die Stämme Ephraim und Manasse bilden „die Söhne Josephs" (4. Mos. 1, 10 usw.) oder „das Haus Josephs" (Jos. 17, 17 usw.). Wie auch wäre man ferner von den tatsächlich bestehenden zwei Stämmen zu ihrer Ableitung von einem einheitlichen Vater gelangt? Das ist eine noch gar nicht beachtete Schwierigkeit.

Nämlich bei andern Stämmen Israels ist doch nur eine gemeinsame Mutter genannt, und dies war in polygamischen Ehen eine natürliche Sache. Warum hätte die dichtende Phantasie, die angeblich hier am Werke war, sich bei den Stämmen Ephraim und Manasse nicht damit begnügt, ihre Stammväter auf dieselbe Mutter zurückzuführen, wie z. B. bei den Stämmen Dan und Naphthali? Der Umstand, dass man bei Ephraim und Manasse denselben Vater nannte, kann nur dann natürlich gefunden werden, wenn er auf geschichtlicher Erinnerung beruht.

Aber nicht wahr, der Gang der gemeinsamen Geschichte der Stämme Ephraim und Manasse ist doch wenigstens ein passender Schlüssel zur Erklärung der Schicksale, die Joseph nach der hebräischen Geschichtsschreibung erlebt hat? Die Antwort kann nur lauten: Nein.

Denn wenn die spätere Geschichte die Fundgrube für die Erfindung von Josephs Lebensbild gewesen wäre, so würde erstens Rubens Rolle nicht erklärlich sein. Oder wann ist — wie Ruben in bezug auf Joseph (1. Mos 37, 22. 29b) — der Stamm Ruben in der Geschichte zum Schutze der Stämme Ephraim und Manasse aufgetreten? Wenn die spätere Geschichte die Farben zu Josephs Lebensbild geliefert hätte, dann hätte ferner auch Juda als dessen Hauptgegner gezeichnet werden müssen. Denn die Rivalität zwischen den Stämmen Ephraim und Juda kennt man. Schon jene gellende Aufforderung zur Sezession: „Wir haben keinen Teil an Juda usw. Auf zu deinen Zelten, Israel!" (1. Kön. 12, 16 usw.) ruft jedem diese

Gegnerschaft der beiden Stämme lebhaft genug in das Gedächtnis. Was aber sehen wir in Josephs Lebensbild? Juda wehrt den Tod von Joseph ab und betont laut: „Er ist unser Bruder, unser Fleisch und Blut“ (1. Mos. 37, 26 b). Auch wird Juda von seinem Vater an Joseph voraus gesendet (46, 28), weil er diesem wegen seines vorhergehenden Verhaltens (43, 8 ff.; 44, 18 ff.) näher als andere von den Brüdern stand. Nein, die Geschichte Josephs kann nicht aus der späteren Stammesgeschichte geschöpft sein. Dies zeigt sich auch noch beispielsweise an folgendem Zuge. In der Geschichte der Stämme sehen wir Ephraim bis zur offenen Opposition gegen Juda fortschreiten. In der alten Hauptstadt des Stammes Ephraim geschah es ja, dass die Reichsspaltung, die zu einer offenen Wunde am Leibe der Nation Israel geworden ist, beschlossen wurde (1. Kön. 12, 16). Dagegen Joseph hat sich mit seinen Brüdern versöhnt und ist im friedlichen Einvernehmen mit ihnen und ihnen Trost spendend dahingeschieden. Ja, er wollte auch im Tode nicht von seinen Verwandten getrennt sein.

Also das Lebensbild Josephs ist kein Spiegelbild der Geschichte der Stämme Ephraim und Manasse. Deshalb halte ich an der geschichtlichen Wirklichkeit der Person Josephs fest und lebe der ruhigen Ueberzeugung, dass alle die Grundlagen, die für diese Position aufgezeigt worden sind, niemals umgestürzt werden können.

Deshalb gehen mir, wenn ich an die Operationen mancher neueren Kritiker denke, welche Joseph aus den Blättern der Geschichte gestrichen zu haben meinen, zuletzt immer jene tiefempfundenen Zeilen von Friedrich Rückert durch den Sinn:

Wie Jakob, da man Josephs Kleid — Ihm brachte,
Und sein begrabenes Herzeleid — Erwachte:
Der Vater roch des Kleides Duft — Da schwebte
Der Sohn im Duft aus seiner Gruft — Und lebte.
Er lebte wirklich, den er tot — Geglaubet.
O sei der Trost nicht meiner Not — Geraubet!
Nie soll der Duft „Es lebt mein Sohn“ — Mir schwinden:
Ich werd' an eines Königs Thron — Ihn finden.

„Licht und Schatten“.

Von Prof. A. Sulzbach, Frankfurt a. M.

Im Jeschurun Heft 9/10 v. J. veröffentlicht Rabb. Dr. F. Kanter eine schöne homiletische Betrachtung über die Euphemie נרו יאיר, die er mit dem Jomkippurlicht in Verbindung bringt, und über die Anschauung vom Verschwinden des menschlichen Schattens in der Nacht zum Hoschana rabbah.

Wenn ich jetzt versuche, diese beiden Punkte, Jomkippurlicht und Schattenschwund wissenschaftlich zu erklären, so will ich mich damit durchaus nicht in Widerspruch zu Herrn Rabb. Kanter setzen, im Gegenteil, ich schätze eine ethische Wertung unserer jüdischen Gebräuche sehr hoch, weil sie manchen von diesen das Befremdliche nehmen und sie dem Gemüt und Herzen näher bringen.

Beginnen wir mit dem Schatten. Rabbiner K. hat mit Recht darauf hingewiesen, dass bei den Juden der Schatten nicht eine so grosse Rolle spiele wie in der heidnischen Welt. Im Hades weilen die Schatten der Verstorbenen, lebende Menschen kann der Fährmann Charon nicht über den Styx bringen, denn für Menschenschwere ist der Nachen nicht gemacht, nur leichte Schatten kann er aufnehmen, darum weigert er sich anfangs, den Herkules überzusetzen. Der Menschenschatten ist also hier keine Negation des Lichts, sondern ein wirkliches Etwas, das dem Menschenkörper anhaftet, eine Art feinen, dem blossen Auge kaum sichtbaren Gewebes, das den Körper überzieht und sich vom Körper beim Tode ablöst, um im Hades weiterzuleben. Das Judentum hat im allgemeinen mit solchen Anschauungen nichts zu tun, wenn auch nicht verschwiegen werden soll, dass die spätere jüdische Mystik von einer solchen nicht ganz frei ist. (Man vgl. die Bedeutung des ונסו הצללים in Hohel. 2,17 bei Bachja zu IV. b. M. 14,9.)

Im Judentum ist für die Anschauung eines Schattenreichs wie bei den Griechen kein Raum, darum ist es zu ver-

wundern, dass רפאים (Ps. 88,11) mit Schatten wiedergegeben sich findet*).

Aber ein Schatten fremdartigen Ursprungs fällt in den jüdischen Kreis hinein, der Schatten der Hoschana rabbah-Nacht, oder vielmehr der verschwundene Schatten in dieser Nacht.

Hoschana rabbah, der Schlusstag des Sukkothfestes, da man Sukkah und Lulab verabschiedet, gilt seit uralten Zeiten, nicht erst seit den Tagen, da die Kabbalah ihren Einfluss auf das praktisch-jüdische Leben gewann, als ein Tag besonderer Weihe und Heiligkeit; schon der Tempelkult zeichnete ihn durch den siebenmaligen Umzug um den Altar als einen besonders heiligen Tag aus. Der Abschied von der Festeszeit, der Ernst des יום שנדון על המים, verlieh diesem Tage einen Abglanz des יום הכפורים. Und in der Tat hing doch davon das Wohl und Wehe, die Existenz der Menschheit ab. Fruchtbarkeit oder Dürre, und damit Sättigung oder Hungersnot, und die Folgen, Gesundheit oder Krankheit — alles dies hängt von dem Urteil ab, das heute der Weltrichter fällt, und das lässt diesen Tag als den Schlusstag all der vorhergehenden ernsten und heiteren Festtage, und als letzten יום הדין ganz eigentlich als Schlusstag des יום הכפורים erscheinen. Die Kabbalah brachte nun eine neue Note in die Anschauung von diesem Tage, sie machte die vorhergehende Nacht zu einer Schicksalskünderin. Wer im Mondschein dieser Nacht wandelt und den Schatten seines

*) Ein typisches Beispiel für die Schwierigkeit des Uebersetzens bietet dieser Vers: Fast so viele verschiedene Uebersetzungen des רפאים bezw. Erklärungen, wie Uebersetzer und Erklärer. Ein wahrhaftes Rätsel bietet uns hier Aben Esra: עשה פלא עמי בעודני חי וארפא. Sollte er sich hier eines Wortspiels bedient und das רפאים mit רפא, heilen, in Verbindung gebracht haben? Könnte man, was aber unwahrscheinlich ist, annehmen, er habe die LXX gekannt, dann hätte ihn diese auf eine solche Kombination bringen können, denn diese übersetzt hier und Jesaiah 26.14 das רפאים auffallender Weise mit ἰατροί, was wohl schliessen lässt, dass der Uebersetzer eine feindliche Gesinnung gegen die Aerzte hegte, die ja auch im Talmud neben der freundlichen ihre Vertreter hat. — Vgl. über die רפאים in der Bibel auch Wohlgemuth, die Unsterblichkeitslehre in der Bibel S. 4—10.

Kopfes nicht sieht, ist im Laufe des kommenden Jahres dem Tode verfallen. So bemerkt Nachmanides zu וסר צלם (4. B. M. 14, 9): „ihr Schatten, nämlich, den sie werfen sollten, ist gewichen, ist nicht vorhanden“. Der Sohar jedoch führt ein noch viel grausigeres Bild aus, wie weiterhin bemerkt wird.

Der Mensch möchte so oft den Schleier, mit dem Gott die Zukunft ihm wohltätig verhüllt hat, lüften und über sein Schicksal etwas erfahren. Es ist dies nicht nur Neugierde, es ist der Drang, in das Geheimnisvolle einzudringen. Und so haben gewiss viele, denen die Kunde von dem Verschwinden des Schattens in der Hoschana-rabbah-Nacht erzählt wurde, das Experiment in der mondhellen Nacht an sich versucht und haben Schaden genommen. Die Autosuggestion sieht oft etwas, was nicht vorhanden, und manches nicht, was da ist, und so hat die Angst und die Aufregung erst manchen seinen Schatten vermissen lassen, wenn er sich auch in festen Umrissen gezeigt hat. Dass aber viele diesem unjüdischen Tun sich hingaben, ja über das hinausgingen, was von dieser Nacht berichtet wird, geht aus einem Bericht Abdarhams hervor, der von einem noch viel grässlicheren Gebaren der צנועים, der Heiligen im Lande, erzählt, die es für einen besonders frommen Akt hielten, in jener Nacht ein reinigendes Tauchbad zu nehmen, sich nur in ein Laken gehüllt ins Freie zu begeben, wo der Mond hell und klar schien, dann, die Hülle abgeworfen, nackt dastehend, die Arme erhoben, die Finger ausspreizten und nachsahen, ob nicht der Schatten ihres Hauptes oder eines der Glieder fehle, um daraus ihr eigenes Schicksal zu erkennen, oder zu erfahren, ob und welches ihrer Lieben ihnen im Laufe des Jahres würde entrissen werden. Was der Sohar ausmalt, sehen wir hier in die Tat umgesetzt. Da aber, so schliesst Ab. seinen Bericht, nun solches Tun den Menschen schädigt, soll man von solchen Versuchen ablassen. (S. Isserles Darke Moscheh zu Tur Orach Chajim 664, No. 2. In seinen Anmerkungen zum Schulchan Aruch schweigt er darüber. Es sei noch bemerkt, dass das Citat aus Ab. in unsern Tur-Ausgaben durch Druckfehler entstellt ist).

Dass Sohar und Nachmanides irgendwie den Anreiz geben wollten, den Schicksalsspruch durch Aufsuchen mondheller Stellen in der Hoschana-rabbah-Nacht herauszufordern, davon kann garnicht die Rede sein. Die Warnungen, die die Thorah (3. B. M. 19, 31, 5. B. M. 18, 11. 12) mit so grossem Ernst ausspricht, nicht dem heidnischen Aberglauben zu huldigen, sich nicht durch ihn zu verunreinigen, die haben sie gewiss nicht übersehen. Die Meinung geht wohl dahin, dass, wenn einem unvermutet etwas Schauriges begegnet, man dies als eine Warnung ansehen möge, bei sich Umschau zu halten, ob man nicht etwa eine Sünde, die göttliche Strafe verursachen könnte, zu bekennen hätte und sich zu bessern. Denn Umkehr zum Guten und Reue schützt auch den grössten Sünder vor Verurteilung. Das ist jüdische Anschauung.

Verlassen wir nun das Reich des düsteren Schattens, und wenden wir uns dem heitern und beglückenden Lichte zu.

Das Licht als Symbol des leuchtenden und erleuchteten Geistes tritt uns in dem Tempellicht der Menorah entgegen; es deutet uns an, dass wir unsere Geisteserleuchtung aus dem vom Tempel hervorflutenden Lichte der Gotteslehre gewinnen sollen. Strahlt ja durch die nach aussen sich verengenden Fenster das Licht von innen nach aussen. וכי לאורכם הוא צריך? -- Das Licht ist aber auch ein Symbol der Seele: נר ה׳ נשמת אדם. So können wir zusammenfassen: Licht als Seelenlicht und Licht als Geisteslicht.

Wenn wir auch im Talmud keine Andeutung von einem Seelenlicht finden, wenn sich meines Wissens hier keine Spur von einem „Jahrzeitslicht“ nachweisen lässt, so darf bei den Juden diese Sitte als eine sehr alte angenommen werden, zumal in ausserjüdischen Kreisen das Gedenklicht, wenn auch nicht für die Jahrzeit, bekannt ist. Dass das Keth. 103a erwähnte, von R. Jehudah letztwillig angeordnete נר יהא דלוק במקומו nichts mit dem Jahrzeitlicht zu tun hat, bedarf keiner besonderen Erwähnung. Auch das Licht, das wir am Jomkippur anzünden, das als ein Seelenlicht, nach einigen für die eigene Seele, nach andern als das für verstorbene Verwandte, angesehen wird, hat

nichts mit der Kontroverse zu tun, ob man am Jomkippur seine Behausung beleuchten solle oder nicht. (Pessachim 53 b).

Erblickt man nun in dem Jomkippurlicht das Symbol für die eigene Seele, die so hell und fleckenlos am heiligen Tage vor dem prüfenden Auge des Schöpfers dastehen möge wie das leuchtende reine Licht der Kerze, so ist es nicht zu verwundern, wenn das Verlöschen der Kerze während des Tages ein bedrückendes und ängstliches Gefühl in dem, der sie angezündet, erzeugt. Verlöschen des der Erinnerung an die Seele geweihten brennenden Lichtes, Verlöschen des Lebenslichtes, wie nahe liegen diese Gedanken nebeneinander. Ist dies Aberglauben? Gewissermassen ja, aber auch wiederum nicht, da solche Kombination in der Psyche des Menschen begründet ist, und wer könnte sagen, er wäre frei davon? Auch der grösste Freidenker nicht, und dieser vielleicht erst recht nicht. Darum ist es keine Unterstützung des Aberglaubens, wenn Isserles in seinen Anmerkungen (Schulchan Aruch Or. Ch. § 610) bemerkt, wenn dies eintritt, solle man nach Ausgang des Feiertages das Licht wieder anzünden und es ausbrennen lassen und an keinem spätern Versöhnungstage das Licht am Abend auslöschen. Das ist ein Mittel, die Störung, die im Gemüte ob des Vorfalls entstanden ist, wieder auszugleichen und ihm Zuversicht und Heiterkeit zu geben.

Das nun die oft in Briefen gebrauchte Euphemie נרו יאיר, gekürzt נ״י, nicht den Wunsch bedeuten kann, das Jomkippurlicht möge ihm den Feiertag über brennend bleiben, nicht verlöschen, ergibt sich schon aus dem Umstande, dass ein solcher Wunsch eben nur für den Jomkippurtag, also etwa in Verbindung mit ח״ט, aber nicht das ganze Jahr über angängig sei, obschon die homiletische Anwendung in diesem Sinne recht ansprechend ist. Allein in Wirklichkeit: dieses נ״י ist auf eine ganz eigentümliche Weise entstanden. Die ursprüngliche Euphemie, die unter dem Notarikon נר״ו bekannt ist, wird gewöhnlich aufgelöst als נטריה רחמנא ופרוקי׳, „Gott schütze und befreie ihn." (So Buxtorf, Zunz, Dahlman.) Der Wunsch „befreie ihn" scheint mir etwas eigentümlich; ich glaube statt des ופרוקי׳ hätten wir ויחייניה zu setzen und es wäre diese Eulogie dem Targum zu

Ps. 41,3. entnommen. Ist es nun gekommen, dass man die Auflösung des נ״ר״ו nicht gekannt hat, was nebenbei gesagt, auch dem grössten Gelehrten unterlaufen kann, und man dann die Apostrophenzeichen für eine irrtümliche Beigabe angesehen hat, oder war es ein schöner und witziger Einfall, dass die Ausserachtlassung der Apostrophe eine neue Eulogie schaffen könnte, wenn man zu dem נרו, das natürlich nicht allein stehen kann, noch יאיר hinzusetze und damit dem אור תורתו יזרח einen Gefährten zuführe, das lässt sich nicht entscheiden. Wenn in diesem נרו יאיר, das sich, wie ich glaube, erst in den תשובות des 18. Jahrhunderts findet, das נרו noch apostrophiert angetroffen wird, so hat dies ein „gelehrter“ Setzer verschuldet. Damit wären wir aber an die zweite Bedeutung des Lichts im jüdischen Gedankenkreise gelangt: nach dem Lebenslicht das des Geistes, das אור תורה, das erst das Leben wert macht gelebt zu werden.

R. Jisroel Salanter u. die Mussarbewegung.[1]

Von Rabbiner J. Weinberg.

III. Kowno.

Wir wissen bereits aus den früheren Darlegungen, warum R. Jisroel seinen Wohnsitz von Wilna nach Kowno verlegte. Die Begegnung mit den Wilnaer Maskilim und der russischen Regierung war für ihn kein gewöhnliches Erlebnis, das bloss zu einem Ortswechsel führte, sondern ein höchst bedeutsames Ereignis, das in seinem Geist eine stürmische Erregung und einen Wandel seiner Gedankengänge hervorrief. Der Ueberlistungsversuch, mit dem die Wilnaer Maskilim ihn dahin bringen wollten, mit ihnen an einem Strick zu ziehen, und der Zwang, den die russische Regierung auf ihn ausüben wollte, um ihn zu einem Instrument (כלי־שרת) ihrer Absichten zu machen, gewannen in seinen Augen symbolische Bedeutung: nicht ihn allein wollte man bezwingen sondern das ganze Judentum, das Judentum der

---

[1]) Vgl. Jeschurun VII, 595—605; VIII, 52—61.

Thorah und historischen Treue; das alte, schwache, naive Judentum wollte man niederringen durch Kraft, List und Bestechung ....

Ueber seine grosse, machtvolle Kultur gehen sie leichten Sinnes und spöttisch hinweg; doch die Kraft und den Einfluss seiner Führer, Jünger und Hüter wissen sie wohl zu schätzen .... Sie spinnen in ihrem Herzen Pläne, um in die Mauer des alten Judentums Bresche zu legen, und wollen die Wächter der Mauern, die „schweigsamen Helden", die seit Jahrtausenden auf ihrer Warte stehen, dazu verleiten, mit ihnen gemeinschaftlich zu wirken am Werk der Zerstörung ....

In dem Anerbieten der hebräischen Maskilim an R. Jisroel, die Rektorwürde am Rabbinerseminar der russischen Regierung zu übernehmen, konnte dieser unmöglich etwas anderes als eine plumpe Ironie gegen das alte Judentum und versteckte Schmähung der Ohnmacht und Geistesschwäche seiner offiziellen Vertreter und Bannerträger sehen. R. Jisroel gingen nun die Augen auf, und er sah in voller Klarheit die ganze Gefahr und den Ernst des Haskalahproblems. Dieses trat jetzt in neuer Gestalt auf den Plan und wirkte auf das Leben mit völlig anderen, mit völlig neuen Kräften ein! Freilich, die Haskalahfrage an und für sich, in ihrem ungetrübten Sinn, war im jüdischen Lager kein Novum. Schon in der dem רי"ם vorangehenden Generation verursachte die Haskalahbewegung eine Gärung in den Herzen, hier und dort führte sie auch zu Zusammenstössen zwischen den Anhängern des alten Judentums und den Sendboten der Haskalah. Aber ganz abgesehen davon, dass das gar keine Volksbewegung war sondern eine Sehnsucht Einzelner, die verstreut und isoliert in den jüdischen Städten und Flecken lebten und jeder nach eigenem Ermessen und auf eigene Faust für „Licht" und „Freiheit" kämpfte, war das Streben wesentlich idealistisch, ein Ringen um Wissen und Erkenntnis (deren Erfüllung das alte בית המדרש in seinem damaligen Zustand weder gewähren konnte noch wollte), ein Streben, die herrschenden Begriffe zu reinigen, und nach geistiger Erneuerung oder, wie sich die Stilisten jener Zeit ausdrückten: ein Streben nach der „Himmelstochter Haskalah" (השכלה בת השמים). Diese „Aufklärung", die in den Ländern des

Westens sofort einen rationalistischen Einschlag bekam (unter dem Einfluss der französischen Enzyklopädisten) und bald Aeusserungen des Hasses gegen die Tradition und die überlieferten Lebensformen an den Tag legte, trug in Litauen einen romantischen Charakter und fand im romantischen hebräischen Schrifttum jener Epoche Ausdruck (Abraham Mappu in seiner ersten Epoche, Mordechai Aharon Ginzburg, R. Kalman Schulmann, אד"ם הכהן und sein Sohn Michah Lebensohn). Ihr Geist und die Gesinnung ihrer Wegweiser war von Liebe zum Gesetz, zu ihrer Heiligkeit und Schönheit, von unendlicher Zugetanheit zur Sprache der Propheten und Lechzen nach der Vergangenheit des Volkes durchglüht (אהבת ציון des Abraham Mappu). Damals war die Haskalah sowohl in ihrer Form als auch in der ihr innewohnenden Tendenz hebräisch. War auch diese Aufklärung in ihrem Herzen nicht authochton jüdisch und wurzelte selbst die Entstehung dieser Bewegung nicht im Boden des Judentums, entstammte sie vielmehr fremden Einflüssen, so hatte sie doch zweifellos viel aus dem Born des jüdischen Idealismus geschöpft und strebte nach innen, der jüdischen Gemeinschaft zu, ohne sich vor der Umwelt zu erniedrigen. Deshalb nehmen wir auch in Litauen keine lebhafte Gegnerschaft gegen die Bewegung wahr, und keinesfalls war die Erbitterung so heftig wie in Deutschland oder Galizien. Und wenn auch in Litauen, besonders in den Kleinstädten, die Maskilim von den Frommen und Talmudisten befehdet wurden, so nahmen die Verfolgungen doch nie die hässlichen Formen wie in anderen Ländern an. Und in Wilna, dem „Jerusalem Litauens“, breitete sich die Haskalah ohne Widerstand seitens der frommen בעלי־בתים und selbst der Talmudjünger aus; ohne Gewalt bahnte sie sich ihren Weg. Fast gab es in Wilna überhaupt keinen Haskalahkampf. In Eintracht lebten dort die Lomdim und Maskilim, die Talmudgelehrten und die Sprachforscher, die Poeten der Religion und die der Literatur. Und das Volk verehrte gleichermassen seine Rabbiner und Gaonim, seine Gelehrten und Schriftsteller. Auch letztere galten ihnen als תלמידי חכמים, als neuer Typus von תלמידי חכמים. Und das waren sie in der Tat.

Im Jahre 1840 aber, dem Jahre der Reformen und Emanzipation in Russland, änderte sich die Lage von Grund auf. Der Strom der Aufklärung überschwemmte das Judentum in Litauen und Samogetien. Die Haskalah wurde eine Volksbewegung; und die Bewegung selbst bekam einen neuen Charakter; sie kleidete sich in alte Gewänder aber setzte sich neue Ziele. Nicht die „Himmelstochter" Haskalah war sie hinfort, sondern die „kasjonny (staatlich, offiziell), der die Rechte, ein Leben in Bequemlichkeit und Befreiung und die Regierungsämter zur Seite standen. Hinfort war sie nicht mehr jüdisch sondern rein russisch mit ausgesprochen assimilatorischer Tendenz. Und die Apostel der Bewegung waren fürder nicht mehr hebräische Schriftsteller und Poeten, die selbst noch in den Lehren der Thorah gross geworden, aus dem jüdischen בית המדרש hervorgegangen waren und die jüdische Wissenschaft kannten, dem Volksgeist nahestanden und am Volksleben teilhatten, sondern die „Aufgeklärten", die „diplomierten" Gelehrten, die Doktoren, die Rechtsanwälte, Ingenieure, Apotheker, Zahn-, Tierärzte und die russisch-jüdischen Lehrer der offiziellen Schulen; ferner die kleinen Sterne, die aus der russischen Schule hervorgegangen, von der russischen Aufklärung geschnappt und sich an russischen Tschinowniks gerieben hatten. Diese Schar der kleinen und grossen Apostel unterstützte die Petersburger Regierung, indem sie denen, die diese Lehrhäuser beendet hatten, Erleichterungen in bezug auf den Heeresdienst gewährte und ihnen Aufenthaltserlaubnis im Innern des Reiches gab und noch durch anderes mehr weniger grosses Entgegenkommen. Von der russisch-assimilatorischen Haskalahperiode wurden die reichen Juden fast aller grossen Städte mit fortgerissen. Auch die Vertreter der hebräischen Haskalah, d. h. die hebräischen Autoren u. Dichter, die zu Beginn ihrer Wirksamkeit die jüdische Lehre und das jüdische Gesetz besungen und gefeiert und mit Empörung jeden zurückgewiesen hatten, der es wagte, die Reinheit ihrer idealen Gesinnung nur im geringsten zu verdächtigen, die dahin zielte, Thorah und Wissenschaft, Glauben mit Wissen zu versöhnen, selbst sie wurden von jener Strömung mitgerissen. Und alle,

die zur Gefolgschaft der hebräischen Maskilim gehört hatten, gingen zum Lager der russischen über. Sie liessen sich beirren, konnten nicht mehr zwischen der hebräischen Haskalah und dem ihm eigenen Ideal und der Haskalah, mit der die fremde Regierung und ihre jüdischen Helfershelfer ihr Volk beglücken wollten, unterscheiden. Die Verblendung und seelische Verwirrtheit war bei den hebraistischen Maskilim allgemein; fast alle verliessen die Fahne. Blieben in Treue nur Männer des Beth-Hamidrasch und Vertreter der Thorah übrig. Der Blick der Rabbiner und ihrer talmudbeflissenen בעלי בתים, dieser „finsteren Batlanim“, allein blieb klar. In ihren Kreisen erkannte man erst die Grösse der Gefahr, die dem Bestand des Judentums von seiten dieses prahlerischen „Karrierismus“ drohte, der sich selbst Haskalah nannte. Und die schlichte Masse mit dem gesunden Instinkt, dieser treuer Hüter des väterlichen Erbes, stand auf Seiten der Rabbiner und Talmudisten, weil jene deren ethische Grösse und Reinheit und Treue gegenüber dem nationalen Besitz erkannten. In ihrer dialektischen Gewandtheit klärten die Maskilim das Volk über die schönen Gaben auf, die sie ihm brachten, und gaben ihnen klingende Namen: Leben, Freiheit, Licht. Und die Rabbanim — nur grosse und furchtbare Seufzer kamen aus ihrem Herzen: Brüder, unser Judentum ist in Gefahr! Da entbrannte der Kampf gegen die Haskalah in ihrer zwiefachen Gestalt: der hebräischen und russischen. Die hebräischen Maskilim sanken von ihrer Höhe hinab. Ja, gegen letztere richtete sich die Erbitterung in höherem Grade, weil sie treulos gegen den geheiligten Volksgeist gehandelt und in täuschender Absicht das Zauberwort „Haskalah“ sich zu eigen gemacht hatten. Der Hass, der den hebräischen Maskilim, die ihre Kurzsichtigkeit bereits durch ihre Mésalliance mit den russisch gesinnten bewiesen hatten, von den Rabbinern und dem Volk entgegengebracht wurde, brachte sie vollends zur Verwirrung. Statt in diesem Hass den Ausdruck „heiliger Entrüstung“ seitens der Treugebliebenen des Volkes zu erkennen, die bereit waren, auf das ihnen statt des nationalen Besitzes verheissene Glück zu verzichten

(und wahrlich: die geschichtliche Entwicklung rechtfertigte nur zu sehr den gesunden Sinn der Entrüsteten!), brandmarkte man öffentlich die Gemeinschaft der Gesetzestreuen als unkultivierte, lichtscheue Schar und verbreitete vor der Welt über sie Anschauungen wie: alles Helle und Lichte ist ihnen verhasst. Diese Fehde gegen das gesetzestreue Judentum eröffneten der Dichter Abraham Mappu aus Kowno (in der letzten Periode seiner Wirksamkeit עי״ט צבי״ע) und in der ihm folgenden Generation Jehudah Leib Gordon und Moscheh Leib Lilienblum (in seiner ersten Epoche: חטאות נעורים, bevor er also Busse tat und חובב ציון wurde). Die Maskilim begnügten sich nicht mit rein literarischem Kampf. Sie erkannten, dass die russische Regierung ihnen wohlgesinnt war, und so verleumdeten sie bei ihr die Rabbiner als die eigentlichen Widersacher der Volksaufklärung. Die Rabbiner als die Säulen des Gesetzes wollten, so sagten sie, das gläubige Volk in Unwissenheit und Finsternis erhalten, und daher müsse man vor allem ein Geschlecht neuer Rabbiner heranbilden, die das Volk den Weg der russischen Aufklärung zu führen vermöchten. Solche Reden fanden Gehör bei der Regierung. Damals wurden Rabbinerseminare zunächst in Sitomir, später in Wilna errichtet. Die hebräischen Maskilim wurden als Lehrer der judaistischen Fächer (Zweifel und Ch. S Slonimski, der Gründer der הצפירה, in Sitomir, אד״ם הכהן und andere in Wilna) und russische Lehrer für die profanen Fächer. Und um das Projekt des Verrats und der Treulosigkeit zu krönen, erkor man R. Jisroel Salanter, diesen grossen Vorkämpfer, der dem historischen Judentum in der letzten Generation erstand, damit er der Haskalah den Weg zum Herzen des gläubigen Volkes ebne und ihnen von seiner Autorität als talmudischer Gaon Einfluss leihe und von seinem Glanz ihnen Licht spende, dem Glanz, der dem Ethos glühender Frömmigkeit und innerer Heiligkeit entstammte. R. Jisroel ז״ל, der neben hohen Idealen seiner emporstrebenden, leidenschaftlichen Seele auch mit dem hellschauenden Auge eines Sehers der Zukunft begnadet war, lehnte den zynischen Antrag der Maskilim mit äusserem Anstand und innerem Zorn ab. Sie waren unangenehm überrascht, dass

ihre List nichts nützte, um diesen Giganten einzufangen, und setzten eine erstaunte Miene auf: Wie? Willst Du das Licht Deiner Thorah denen vorenthalten, die nach ihr schmachten? Und man gab der russischen Regierung einen Wink. . . .

Da sah R. Jisroel für sich keinen anderen Ausweg als die Flucht, die Flucht aus Wilna mit seinen Maskilim nach Kowno. Doch war das keine Fahnenflucht, keine Preisgabe des Schlachtfeldes. Vielmehr war es eine Vorbereitung zum Kampf, zum grossen Geisteskampf gegen die Aufklärung leichtfertiger Fälscher. In Kowno gedachte er seine Getreuen zu sammeln, sie auszurüsten und zu diesem Kampf wehrhaft zu machen, zur מלחמת מצוה für das wahrhafte, vollkommene, ursprüngliche — das einzige Judentum — das Judentum der Geschichte.

(Fortsetzung folgt).

Monismus oder Dualismus?

Eine Begriffsklärung im Gebiet des Philosophischen und der Religion.

Von Dr. Oskar Wolfsberg Berlin.

Einleitung.

In dieser Abhandlung soll der Versuch gewagt werden, eine der bedeutsamsten Fragen der Philosophie, die unmittelbar zu Weltanschauungsfragen hinüberleitet, vor einem grösseren Kreis zu erörtern. — Um nicht missverstanden zu werden, soll gleich bemerkt werden, was diese Zeilen nicht wollen. Nicht soll hier der Monismus kritisch gewertet werden, der als monistische Bewegung durch den Monistenbund propagiert wird. Denn es steht hier weder die kulturhistorische oder die psychologische Seite des Problems zur Debatte, so interessant sie ist, noch kann die im Monistenbund vertretene Lehre als echt monistisch bezeichnet werden. Aus unseren späteren Bemerkungen wird hervorgehen, dass das geistige Problem ganz anders geartet ist und der offizielle Monismus bestenfalls als „summenhafter“, meist materialistischer bezeichnet zu werden verdient, (nur

wenige, wie z. B. Wilhelm Ostwald, lehren einen energetischen oder, gleich Verworn, einen „Psycho“ monismus). Um noch mit einem Wort des Monistenbundes zu gedenken, sei gesagt, dass er seinen Höhepunkt, den der Hamburger Monistenkongress bezeichnet, längst überschritten hat. Auch damals sass schon eine höchst heterogene Gesellschaft beieinander. Otto Ernst war doch neben Svante Arrhenius eine ziemlich mässige Figur. Und nicht minder bunt waren die Darbietungen. Arrhenius und Jacques Loeb trugen höchst eindrucksvoll aus ihren Forschungsgebieten, der Astrophysik bezw. Biologie, vor (doch war gerade das nichts für den Monismus Bezeichnendes). Hingegen war Ostwalds Programmrede „die Wissenschaft“ eine höchst mittelmässige, oft flache Kundgebung, die man dem klugen Mann gar nicht zutraute. — Neuerdings hat wiederum die Berliner Ortsgruppe des Monistenbundes Aufsehen erregt, weil sie von ihren Mitgliedern binnen 2 Jahren den Austritt aus jeglicher Kirche fordert. Dieses wenig tragische Ereignis nimmt Lewkowitz in der Monatsschrift „Ost und West“ (dieser Jahrgang, S. 1—6) zum Ausgang einer Betrachtung über das Verhältnis von Judentum und Monismus. Ich hoffe, dass mein Beitrag mehr Material zu dem Problem beibringen wird als die dort in ziemlicher Allgemeinheit ausgesprochenen Ideen.

Die wertvollsten Anregungen und leitenden Gedanken für diese Arbeit verdanke ich Hans Drieschs grundlegenden Schriften. An den verschiedensten Stellen seiner philosophischen Werke finden sich Aeusserungen über Monismus und Dualismus, ich nenne insonderheit seine „Ordnungslehre“[1]), die Wirklichkeitslehre[2]) (metaphysisches Hauptwerk: in diesem tiefschürfenden Buch finden sich die wichtigsten Erörterungen), endlich auch „Wissen und Denken“[3]). Von kürzeren Aufsätzen, die das Thema streifen, wie „Zur Lehre von der Induktion“[4]) sehe ich

[1]) Jena, Diederichs 1911.

[2]) Leipzig, Reinicke 1917.

[3]) Leipzig, Reinicke 1919.

[4]) Sitz. Ber. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch. phil.-histor. Klasse Nr. 8. Winter 1915.

ab und beschränke mich darauf, im folgenden auf die Hauptwerke zu verweisen.

Es liegt in dem Untersuchungsgegenstand begründet, dass er schwer darzustellen ist und vom Leser intensive Mitarbeit bei der Lektüre verlangt.

In dem grösseren Hauptteil werde ich einen Ueberblick über den Stand des Problems in der Wissenschaft geben, um in einem kleineren anschliessenden eine vorläufige Erörterung anzuknüpfen, welche Bedeutung innerhalb der jüdischen Religionslehre dieser Alternative zukommen mag.

I.

Ich muss, da ich die Bekanntschaft mit den einschlägigen Problemen nicht allgemein voraussetzen darf, weit ausholen und mit dem Ausgangspunkt aller strengen Philosophie anheben. — Die Urtatsache der Philosophie ist der selbstbesinnliche Tatbestand: ich habe bewusste Erfahrung oder auch: ich weiss, um mein Wissen wissend, Etwas. Dieser Satz ist eigentlich unauflösbar. Erst später lasse ich die unmittelbaren Gegenstände, das „Etwas", zu gleichsam selbständigen werden und untereinander zu gleichsam selbständigen Reichen verknüpft sein. Ich schaue nur wesentlich zwei Reiche: Natur und Seele und habe in jedem nach besonderen Ordnungsbegriffen eine Reihe geordneter, erledigter Erfahrungen. — Nun könnte ich mir vorstellen, dass die Urtatsache der Philosophie schon alle Mannigfaltigkeit der Erfahrung in sich einschlösse, und somit dem Vorwissen um Ordnung überhaupt entsprechend auch ein Vorwunsch erfüllt wäre, der die eine Ordnung heischt. Dem ist nicht so, und daher ist die eine grosse Ordnung, das ordnungsmonistische Ideal, nicht erfüllbar. Es gibt also keinen absoluten Rationalismus.

Da wir aber an der Schwelle philosophischen Denkens die Unmöglichkeit einsehen, alles aprioristisch zu ordnen und zu erledigen, da die ersten Erfahrungen uns die Ichfremdheit des Etwas lehren, sagen wir uns von allen Bestrebungen los, die uns und unser Ordnungsgeschäft vorzeitig und unnütz binden.

Das ist sowohl eine Absage an den Ontologismus (etwa spinozistischer Prägung), der von einer höchst vollkommen gedachten Setzung (etwa Substanz): cuius essentia involvit existentiam (deren gedankl. Wesen das Sein verbürgt) ausgeht und dann alles aus diesem letzten Werdegrund ableitet (scheinbar mathematisch: more geometrico), als auch eine Absage an die materialistischen Systeme, für welche Demokrits Lehre klassisch bleibt. Gerade die letzteren müssen gegenwärtig energischer als der Ontologismus zurückgewiesen werden, weil sie den Dogmatismus unserer Zeit ausmachen. Demokrit hat sich um die Wissenschaft ein unvergängliches Verdienst durch die Durchführung des allgemeinen Kausalitätsprinzips erworben, aber mit dieser Festellung ist das Problem nicht erschöpft. Gesetzmässigkeit und wissenschaftliches Denken werden nicht in Abrede gestellt durch die Einführung etwa der Kategorie Zweckmässigkeit. Und ebenso muss nicht alle Erfahrung restlos räumlich fassbar sein, wie auch nicht alles Werden nur an Atombewegung geknüpft sein muss. Mit anderen Worten: da die kompliziertere Auffassung des Erfahrbaren, die Teilung in Naturlehre und Psychologie, ebensowenig den letzten logischen Grundsätzen, nämlich den Sätzen a = a und a ist nicht nicht - a, widerspricht wie die mechanistische Denkweise, so kann nur die Erfahrung selbst darüber entscheiden, welche der Möglichkeiten nun natur- bezw. seelenwirklich sind. Sich vor aller Sonderwissenschaft auf Mechanismus festzulegen, wäre töricht, da möglicherweise unsere spätere Einsicht zur Revision führen würde. Auch ist im Materialismus eine Auffassung der Kausalität, die durchaus nicht die einzig Denkbare ist: es ist das Ursache-Wirkungsverhältnis von einem Naturding auf das andere, während die Möglichkeit, dass das Ganze auf den Teil wirkt, nicht in Betracht gezogen wird. Auch muss betont werden, dass Denker wie D. Hume das Kausalverhältnis lediglich als „Conclusions from experience“ bezeichnen. Mit all dem soll natürlich das Vorhandensein von Gesetzen oder eines Gesetzes nicht geleugnet werden, nur soll es daran erinnern, dass das in den exakten Naturwissenschaften mit grossem Erfolg geübte Denkverfahren

denn doch nicht die einzige zwangläufige Denkmethode ist. Auch ist durchaus unerwiesen, dass das Naturgeschehen von Ewigkeit her „ist" (auch dieser Gedanke, der ja für die Auffassung der theistischen, also auch jüdischen, Lehre von hoher Bedeutung ist — vgl. Maimonides — findet sich bei Driesch).

Ganz kurz definieren wir nach Driesch die Begriffe notwendig und zufällig; notwendig ist, was mitgesetzt ist, also im Logischen die Setzung a b durch die Setzung a b c, d. h. die inhaltärmere wird durch die inhaltreichere mitgesetzt. Zufällig aber ist Dasein und Werden, welches sich nicht irgend einer Ganzheit einreihen lässt.[5] Dabei ist unter Ganzheit nicht lediglich eine Summe von Teilen, die untereinander Beziehungen aufweisen, verstanden, sondern die Beziehung der Teile selbst ist von der Gesamtheit bestimmt. Im Ganzen ist vom Ganzen her dem Teil der Platz eindeutig angewiesen.

Nachdem wir oben die Unmöglichkeit eines am Anfang allen Erlebens stehenden allgemeinen ordnungsmonistischen Ideals erkannt haben, wäre noch die Möglichkeit eines Naturordnungsmonismus vorhanden. Es könnte ja sein, dass mit dem Begriff Natur nun alles Besondere in ihr restlos in Ordnung geschaut werden würde. Aber auch das trifft nicht zu. Die Setzung Natur setzt nicht alle Sondererlebnisse im Rahmen Natur mit. Und nur das hiesse Monismus in der Natur im strengen Sinn. Die grosse Bedeutung, die der Induktion im Rahmen der Naturwissenschaft zukommt, der Induktion, die vom Fall zur Klasse, von Löwe und Wolf zum „Raubtier" schreitet, beweist am besten, wie weit die Naturlehre vom monistischen Ideal entfernt ist. — Nur auf zwei kleinen Sondergebieten gibt es echtes Mitgesetztsein des Besonderen durch Allgemeines: in der analytischen Geometrie gibt uns die Gleichung der Kegelschnitte zugleich alle Spezialfälle, nämlich Parabel, Ellipse, Hyperbel etc., an. Und in der klassischen

[5]) In meinem Aufsatz „Erschaffung, Entstehung, Entwicklung, Jeschurun V. S. 181 habe ich Zufall nach K. E. von Baer definiert als ein „Geschehen, welches mit einem anderen zusammentrifft, mit dem es nicht in ursächlichem Zusammenhang steht". Ich bevorzuge die nach Driesch gegebene als die weitergehende.

Mechanik lassen sich aus dem Newtonschen Gravitationsgesetz Keplers Gesetze „folgern". So müsste alle Naturerfahrung beschaffen sein, wollte man mit Recht einem Monismus in der Natur huldigen. Aber die vielen „Etwas" fügen sich diesem Wunsch nicht. Statt der *einen* Ordnung gibt es nur viele einzelne Ordnungszeichen. Tier, Jugend, blau und $i \sqrt{3}$ werden von keiner allgemeinen Setzung in der Weise mitgesetzt, dass sie aus dieser, in ihr unentwickelt enthalten, entwickelbar wären.

Gehen wir nun das Erfahrbare durch, so schauen wir, dass Ganzheit und Zufall nebeneinander vorhanden sind. Ganzheitszeichen sind freilich auch im Zufälligen. So ist die Fassung des Werdens in Gesetze, die Ordenbarkeit, Anzeichen von Ganzheit; aber es sind doch im Anorganischen nur Spuren von Ganzheit, das Anorganische selbst ist Zufallsreich. So sehr sich auch die Neukantianer bemühen, auf den Mechanismus den Ganzheitsbegriff anzuwenden, indem sie die Vereinbarkeit von Mechanismus mit allgemeiner Zweckmässigkeit lehren,[6] so lässt sich das nicht durchführen, da nach den „Principia" Newtons die Gesetzmässigkeit des Anorganischen so aufzufassen ist, dass da ein Gefüge sich bewegender Dinge ist, die sich nach Massgabe einer geringen Zahl von Gesetzen sozusagen jedes für sich verhalten (s. hierzu Driesch, die Wirklichkeitslehre S. 251). Diese Unabhängigkeit der Dinge von einander aber ist ganzheitswidrig.

Im *Biologischen* ist die Entwicklung als Werdeablauf (Ontogenie) echte Ganzheit, weil hier eine Reihe von Werdeverknüpfungen vorliegt, welche von vornherein zu einem Ziele strebt, das zu erreichen die bestimmende Tendenz ist, und dessen Erfüllung durch eine Reihe regulativer Prozesse: Regeneration, Restitution etc. gewährleistet wird. Diese bestimmte Werdeform, die Einheits- bezw. Ganzheitswerdeverknüpfung heisst, fügt sich nicht rein räumlich-zeitlichem Rahmen ein, wie denn ja die Prozesse der Regulation, der Wiederbildung des Ausgangspunktes

[6]) S. hierzu Drieschs Arbeit: Ueber die grundsätzliche Unvereinbarkeit von Mechanismus u. universeller Teleologie (Sitz. B Heid. Ak. d. Wiss. 1914).

der Entwicklung, der Bildung von Keimzellen, auch nicht mechanistisch zu deuten sind. Doch ist hier nicht der Platz, die vitalistische Frage zu erörtern[7]). Genug, dass wir wissen, dass organisches Geschehen als echte ganzheitliche Entwicklung ein unräumliches Prinzip, von Driesch Entelechie genannt, zum Werdegrund hat. Es wirkt in den Raum hinein, nicht im Raum. Doch da das Werden hier der Materie aufgeprägt ist, verknüpft sich hier Ganzheit mit Zufall.

Aehnlich liegen die Dinge in der Ethik. Zwar ist Entwicklung in der Ethik kein häufig wiederkehrendes Werden wie in der Biologie. So wäre denn, wenn anders Ethik ganzheitliches Werden ist, die Entwicklung noch nicht abgeschlossen, daher ist das Ziel nicht gewiss und die Ganzheit nur hypothetisch. Jedenfalls ist die Annahme einer überpersönlichen Ganzheit die sinnvollste Ausdeutung meines sittlichen Bewusstseins. Reue und sittliche Befriedigung würden am meisten ordnen, wenn sie mir über meine Rolle in der Gesellschaft, über erfüllte oder verfehlte Leistung im Ganzen unmittelbar Kunde gäben. Freilich ist auch hier keine restlose Ganzheit, weil das Böse die Entwicklung hemmend beeinflusst.

Schwieriger ist die Sachlage in der Geschichte: hier ist sehr viel Unganzheitliches, das man Kumulation genannt hat. Doch sind, ähnlich wie die Konstanten in der Naturwissenschaft, Ganzheitszüge vorhanden: Gesetze in der Geschichte, wie sie Lamprecht aufgestellt hat. Ferner sind das sittliche Bewusstsein, die Harmonie der menschlichen Berufe und endlich die Heterogonie der Zwecke (Wundt), die Tatsache, dass oft eine Handlung nicht beabsichtigte zweckmässige Folgen hat, einer Ganzheit Anzeichen (s. Driesch, Wirkl. L.). Doch ist die Geschichte als wesentliches Ganzheitsgeschehen, jedenfalls soweit es sich um Menschheitsgeschichte handelt, durch Erfahrung nicht erweisbar. — Eine echte Entwicklung scheint freilich Wissensgeschichte zu sein.

[7]) Ausführlich in Driesch: Vitalismus als Geschichte und Lehre, Leipz. 1905 u. Philosophie des Organischen, Leipzig 1909 2 Bd. u. a. Schriften.

Aber hier stellt sich der Zufall wieder in Gestalt des Irrtums entgegen.

Wenn anders Metaphysik möglich sein soll, muss sie so geartet sein, dass sie Erfahrung mitsetzt. Da heute nur der Weg der Induktion in Frage kommt, müssen wir zur Lehre vom Wirklichen von der Erfahrung her gelangen, indem wir das Wirkliche den zureichenden Grund des Erfahrbaren sein lassen. Es muss besonders hervorgehoben werden, dass die Erkenntnis des Wirklichen von der Erfahrung her auf dem Weg von der Folge zum Grund geschieht. Da a b sowohl von a b c d wie von a b o p mitgesetzt wird, können immer nur Möglichkeiten, freilich von verschiedenem Wahrscheinlichkeitsgrad, nicht aber absolute Gewissheit ermittelt werden. Das so zu ermittelnde Wirkliche wird nicht in seinem ganzen Reichtum an bestehenden Kennzeichen erkannt; es müssen vielmehr alle Züge (vielleicht die wesentlichsten) unerkennbar bleiben, die sich dem habenden Ich nicht in wissbarer Form mitteilen. Da nun das Ergebnis der Erfahrung nicht Ordnungsmonismus oder die eine Naturordnung ist, sondern ein Dualismus von Zufall und Ganzheit, so muss auch die Metaphysik diesem Zwiespalt Wirklichkeitsbedeutung geben.

Wollten wir ungeachtet aller Erfahrung metaphysisch nur die „eine Ordnung“ gelten lassen, so würde die Wirklichkeitslehre gerade das nicht leisten, was innerhalb strenger Philosophie ihre grundlegende Bedeutung ausmachen soll: die Mitsetzung, also den Einschluss der Erfahrung. Deshalb gibt es, wenn man daran festhält, im Wirklichen einen Grund der Erfahrung zu sehen, nur das: entweder echten Dualismus, also auch im Wirklichen den Zwiespalt: Ganzheit und Zufall bezw. das, was diese für Erfahrunghaftes geprägten Begriffe im Absoluten bedeuten mögen, oder wir können von einem Monismus sprechen, der sich mit der Vermutung einer Beschränktheit des Einzelichs paart. Diese Einschränkung will begründen, weshalb ein metaphysisch möglicher Monismus kein Korrelat in der Natur- bezw. Seelenwirklichkeit hat. Das Einzelich, das die „Etwas“ hat, vermag nur teilweise Ganzheit zu schauen. Aber

auch in dieser eingeschränkten Form ist der Monismus kaum zu halten. Denn folgendes erschüttert doch die Möglichkeit jeglichen Monismus: der Zufall wird nicht als mangelnde Ganzheit sondern als Gegenganzheit erfahren. Das Leiden ist nicht lediglich eine Lücke in der Vollkommenheit, Irrtum nicht nur fehlende, noch nicht erworbene Kenntnis, Böses mehr als Ausbleiben des Guten. Es sind konträre Gegensätze, die Antagonisten der Ganzheit. Und diese Gegensätzepaare schauen wir nicht als Bestandteile unseres Habens, sondern als den Dingen zugehörig (s. Driesch). — Ordnungsmonismus hiesse die höchste Setzung, die das Allgemeine und Ganze, zusammengefasst „das Eine“, wäre. Allgemein bedeutet wie in der Mathematik bei der Lehre von den Kegelschnitten: unentwickelt entwickelbar; ganz heisst: jeder Einzelheit die bestimmte Ordnungsstelle anweisen. Zu solcher Setzung ermächtigt uns aber die Erfahrung nicht.

Will jemand im Wirklichen unbedingt an der Idee des Monismus festhalten, so lässt sich das nicht verhindern; doch würde er so gefasst sein, dass er in der Erfahrung nicht zum Ausdruck käme. Es wäre dann Monismus ausgesprochen eine Anschauung, die nicht der Welt sondern demjenigen des Wirklichen, das als Nicht-Welt[8]) bezeichnet werden kann, zukommt. Aber das wäre ein ganz leerer Monismus, der nur ein Dasein, nicht aber das Sosein des Monismus vermuten lässt, eine Lehre ohne irgend welche charakteristischen Merkmale.

Dualismus anerkennen aber bedeutet Tatsächlichkeit in Wesentliches und Unwesentliches sondern, eine Diskrepanz von Essentia (Wesen) und Existentia (Sein). Und so ist es ganz gewiss erlaubt zu sagen (s. Driesch: Wirklichkeitslehre, S. 284), dass das Wirkliche so geartet ist, dass *Ich* die dualistische Grund-

[8]) d. h. der Teil des Wirklichen, der in der Erfahrung gänzlich ohne Spuren ist und auch nicht aus der Erfahrung als Theorie abgeleitet werden kann, also was weder Natur noch Ethik usw. ist. Diesem Gebiet gehört an, was „vor“ aller Weltschöpfung, was ev. „neben“ der Welt und „nach“ der Welt war oder ist; auch die hypothetische Unsterblichkeit des Individuums ist hierher zu rechnen.

lage von Ganzheit und Zufall für die Gesamtheit meiner auf das ganze *Ich erlebe Etwas* gerichteten Erfahrung setzen kann.

Wenn wir also Metaphysik treiben, indem wir in erster Linie damit Erfahrung begründen wollen, bleibt Dualismus die am meisten angepasste Lehre. — Was das nun mit Rücksicht auf das Wirkliche bedeutet, dass da Dualismus zu Recht besteht, und dass ich am Dualismus leide, das führt in die Metaphysik höherer Stufe, deren Probleme durchaus den erhabensten der Religion ähneln. Ueber diese Seite unseres Themas soll ein folgender Aufsatz handeln.

Bedenkliche Erscheinungen.

Von Rabbiner Dr. Isak Unna, Mannheim.

Nur allmählich kommen wir zur Erkenntnis der verheerenden Folgen, die der Krieg und seine Begleiterscheinungen auf allen Gebieten gezeitigt haben. Und tiefgreifender noch als seine äusseren Wirkungen sind die Zerstörungen, die er in geistiger und moralischer Hinsicht verursacht hat. Die Not der Wissenschaft und der geistigen Arbeiter bildet heute schon eine ständige Rubrik in den Tageszeitungen. Die ungenügende Besoldung der Angestellten und Beamten drückt ihre Lebenshaltung herab, und es kann nicht ausbleiben, dass sich infolgedessen die geistig Hervorragenden mehr und mehr von rein wissenschaftlicher Betätigung zurückziehen und sich lohnenderen Berufen zuwenden.

Das Judentum hat an allen diesen Kriegsfolgen seinen vollen Anteil. Die äusseren Zerstörungen, die der Krieg mit sich brachte, sind in den von Juden bewohnten Ländern am schwersten gewesen, und sie haben für unsere Gemeinschaft geradezu katastrophale Wirkungen gehabt. Dazu kamen die furchtbaren Verfolgungen und Pogrome, die, ebenfalls eine Folge der Kriegswirren, der andauernden Unsicherheit und des wiederholten Wechsels der Regierungsgewalt, für einen Teil der östlichen Länder Zustände herbeigeführt haben, die an Entsetzlichkeit die schlimmsten Perioden des Mittelalters noch übertreffen.

Auf geistigem Gebiet aber ist die Zerstörung der Mittelpunkte des Thorastudiums, der Jeschiwoth, ein unermesslicher Schaden.

Die Wirkungen des Krieges zeigen sich aber auch in den Ländern, die nicht unmittelbar von der Kriegsfurie heimgesucht worden sind. Die Umwälzung aller Lebensverhältnisse hat die jüdischen Gemeinden vor ungeheure Aufgaben gestellt. Die Gehälter der Beamten müssen, wenn sie auch nur das Existenzminimum erreichen sollen, um ein Vielfaches erhöht werden, und nicht überall ist das Verständnis für diese Notwendigkeit vorhanden. Die Sicherung dieses Minimums aber ist eine Existenzfrage nicht bloss für die einzelnen Beamten, für die Rabbiner, Lehrer, Schochtim, Vorbeter, sondern für das Judentum als Religionsgemeinschaft. Denn wenn es nicht gelingt, bei den massgebenden Faktoren überall das Verständnis hiefür zu wecken, so wird in absehbarer Zeit der Zustand eintreten, den die mangelhafte Frequenz der Bildungsanstalten für jüdische Beamte schon jetzt gefahrdrohend ankündigt: der Bedarf der Gemeinden an religiösen Funktionären wird nicht mehr gedeckt werden können, weil nur verschwindend wenige aus Idealismus einen Beruf ergreifen werden, der ihnen nicht einmal das Existenzminimum sichert. Was dies aber für die religiöse Entwicklung zu bedeuten hat, ist ohne weiteres klar.

Eine Begleiterscheinung dieser Zustände aber scheint mir ganz besonders bedenklich zu sein, weil sie einen weiteren Schritt in der Richtung einer Entwicklung bedeutet, die unseren Alten von jeher beklagenswert erschien; und deshalb möchte ich diese Erscheinung an dieser Stelle besonders hervorheben. Auch in anderen Kreisen hat man sich nur schwer und ungern dazu entschlossen, bei dem Kampfe um die Besserstellung der Angehörigen der freien Berufe gewerkschaftliche Sitten und Gewohnheiten zur Anwendung zu bringen. So hat man es bei den Aerzten vielfach als eine Schädigung der Würde und des Ansehens des ärztlichen Standes empfunden, dass zur Erzielung wirtschaftlicher Vorteile das gewerkschaftliche Druckmittel des Streiks gebraucht wurde, und nur die tatsächlich vorhandene Not und die Rücksichtslosigkeit, mit der häufig der Kampf von

der anderen Seite geführt wurde, liess dieses Mittel als gerechtfertigt erscheinen. Es ist klar, dass diese Schädigung der Würde eine noch viel grössere sein muss, wenn ein solches Mittel von jüdischen Funktionären angewandt wird. Denn sie sind die Vertreter der höchsten geistigen Interessen, die Ehre des Judentums, die Ehre der Thora ist ihrem Schutze anvertraut.

Man muss sich aber die Entwicklung innerhalb des Judentums vorstellen, um zu ermessen, was die Anwendung solcher Mittel auf diesem Gebiete bedeutet. Der Unterricht in der Thora war ursprünglich allgemein unentgeltlich. An das von Mose gesprochene Wort: „Siehe, ich lehre euch Gesetze und Rechte" (5. B. M. 4,5) knüpft der Talmud die Bemerkung: מה אני בחנם אף אתם בחנם „Wie ich, so sollt auch ihr es ohne Entgelt tun." Man wusste infolgedessen zur Zeit des Talmud und weit darüber hinaus nichts von einem besoldeten Lehramt. Die grossen Lehrer Israels waren in den verschiedensten Berufsarten tätig und zogen daraus ihren Lebensunterhalt; ihre Lehrtätigkeit aber übten sie vollkommen uneigennützig aus rein idealistischen Motiven aus. Erst die Not der Zeit liess hierin eine Aenderung eintreten. Unter dem Zwang der Verhältnisse musste man sich entschliessen, ein besoldetes Lehramt zu schaffen, aber der Kampf dagegen währte noch geraume Zeit hindurch, und besonders Maimonides wendet sich in scharfen Worten gegen diejenigen, die die Thora „zu einem Spaten machen, um damit zu graben." Er weist auf die Lehrer des Talmud hin, die sich nicht scheuten, die geringste Arbeit zu verrichten, sich aber nicht gestatteten, Geld vom Volke anzunehmen, weil sie dies für eine Entweihung des Gottesnamens gegenüber der Menge hielten; denn diese musste dadurch zu der Meinung kommen, dass die Lehrtätigkeit auch eine Arbeit wie jede andere sei, durch die man seinen Lebensunterhalt erwarte, was notwendig ihr Ansehen untergraben müsse. (Maimon. zu Aboth IV, 7.). Indessen blieb auch da, wo man sich notgedrungen über solche Bedenken hinwegsetzte, das Bewusstsein bestehen, dass die Besoldung des Lehramts gewissermassen nicht eine Bezahlung der Lehrtätigkeit an sich bedeuten, dass sie vielmehr dem Inhaber nur die

Möglichkeit bieten sollte, diese Tätigkeit auszuüben. Und eigentlich sollte ja diese Auffassung selbstverständlich sein. Der Wert der Tätigkeit, das Wort Gottes zu lehren, in der Jugend Begeisterung für die höchsten Ideale zu wecken, lässt sich nicht in Geld ausdrücken; hier handelt es sich um Dinge, die mit materiellen Gütern überhaupt nicht in Parallele gestellt werden können. Deshalb war es auch von jeher Voraussetzung, dass diejenigen Lehrer der Thora, die es mit ihrem Beruf ernst nahmen, nur das zum Leben Notwendige beanspruchten, dass sie nicht nach äusseren Gütern strebten.

Die neuen Verhältnisse drohen nun die Entwicklung in eine Richtung zu drängen, die einen weiteren Schritt nach abwärts bedeutet. Man vergleiche z. B. folgende beiden Veröffentlichungen:

„Die Fabrikleitung in X verweigert ihren Arbeitern die geforderte Lohnerhöhung. Die Arbeiterschaft ist deshalb in Streik getreten. Zuzug ist fernzuhalten."

„Die Gemeinde in X verweigert ihrem Lehrer die verlangte, unbedingt notwendige Gehaltserhöhung. Ueber die Gemeinde ist der Boykott verhängt. Die Kollegen werden gebeten, dies zur Kenntnis zu nehmen."

Ich wähle absichtlich diese krasse Gegenüberstellung, um den Vergleichspunkt hervortreten zu lasen. Die Arbeiter streiken, weil ihre Arbeit als Schlosser, Mechaniker oder Schreiner nicht entsprechend entlohnt wird; die Lehrer streiken, weil ihre Tätigkeit als Lehrer nicht hoch genug bezahlt wird. Muss sich da dem Manne aus dem Volke nicht der Gedanke aufdrängen, dass beide Arten von Tätigkeit auf eine Stufe zu stellen sind? Damit aber hört der Beruf des Lehrers auf, der materiellen Welt entrückt zu sein, er sinkt zu einem blossen Broterwerb herab. Und darin sehe ich eine für das Ansehen der Thora und ihrer Vertreter verhängnisvolle Entwicklung.

Mir scheint aber, dass auch der eigentliche Zweck, die massgebenden Stellen zur Nachgiebigkeit zu zwingen, durch dieses Druckmittel in den meisten Fällen gar nicht erreicht werden wird. Für diejenigen, welche die Tätigkeit der jüdischen Ge-

meindebeamten nach ihrem wahren Wert zu schätzen wissen, ist es nicht notwendig. Sie werden dem eindringlichen Wort der Belehrung zugänglich sein und werden einsehen, אם אין קמח אין תורה, dass der Beamte, der von Nahrungssorgen gequält ist, nicht im stande ist, sich mit freudiger Begeisterung seinem Beruf zu widmen, und dass es im eigenen Interesse der Gemeinde liegt, ihn vor solchen Sorgen zu schützen. Wo aber dieses Verständnis fehlt, da könnte leicht eine andere Wirkung eintreten. Der Fabrikant muss seine Arbeiter haben, wenn er nicht selbst materiell zu grunde gehen will, er wird also billigen Forderungen notgedrungen nachgeben. Bei einem Gemeindevorstand aber, dem die Steuern zu hoch sind, und der überhaupt nur noch in losem Zusammenhang mit dem religiösen Leben steht, wird sich vielleicht die Erwägung einstellen: ob denn der jüdische Funktionär so unbedingt notwendig ist, und er wird sich vielleicht auch ohne ihn abfinden, zumal in einer Zeit, in der es in religiösen Dingen keinen Zwang mehr gibt. Am meisten aber werden dann diejenigen Gemeindemitglieder getroffen werden, die wohl religiöses Verständnis besitzen. Die auch das dringende Bedürfnis nach religiöser Belehrung, nach einer einwandfreien Schechitah usw. empfinden, die aber infolge ihrer materiellen Lage nicht im stande sind, ihrer Meinung den genügenden Nachdruck zu geben.

Ich will denen, die nur auf diese Weise der Not der jüdischen Beamten abhelfen zu können glauben, keinen Vorwurf machen; aber ich halte es nicht für unnötig, auf die bedenklichen Folgen eines Vorgehens hinzuweisen, das in seiner gewollten Wirkung zweifelhaft ist, dessen Nebenwirkungen aber nicht zu unterschätzen sind. Wer aber die Thora auf irgend einem Gebiet vertritt, der muss immer über die Interessen des eigenen Standes hinausblickend bei jeder Massnahme sich fragen, ob sie auch nicht geeignet ist, die Gesamtinteressen des Judentums, dessen Wohl uns vor allem am Herzen liegen muss, zu beeinträchtigen.

Nachwort des Herausgebers.

In der bedachten und wohl abgewogenen Form, die wir von ihm gewohnt sind, hat der Vf. des obigen Aufsatzes seinen Bedenken über eine höchst missliebige Erscheinung in dem Verhältnis des Beamtenstandes zu den Gemeindeverwaltungen Ausdruck gegeben. Wir wollen nicht so sehr gegen ihn polemisieren, als einiges unterstreichen.

Da will es uns zunächst scheinen, dass die Mussarworte mehr an eine andere Adresse gerichtet werden müssten. Wohl handelt es sich hier um ein Problem, um einen Konflikt, in dem beide Parteien im Recht zu sein glauben. Die Einen glauben nicht mehr geben zu können, die Andern mehr beanspruchen zu müssen. Das wäre ein subjektives Moment, und der gute Glaube mag beiden Parteien zugesprochen werden. Suchen wir aber nach einem objektiven Kriterium, so ist es kein Zweifel, dass die Gemeindeverwaltungen die Stelle des Stärkeren, die Beamten aber die des Schwächeren einnehmen. Würden die Beamten gleich den meisten Arbeitnehmern heutzutage ihre Ansprüche grund- und rücksichtslos immer höher schrauben, dann wären die Verwaltungen im Recht, sich diesem ungebührlichen Verlangen entgegenzustellen. Aber so ist es doch wahrlich nicht. Man kann sagen, dass von den Beamten zumeist das Existenzminimum nicht erreicht wird. Der Vergleich mit den Verhältnissen der grauen Vorzeit scheint uns völlig abwegig. Unter den Bedingungen des Naturzustandes, unter denen jene Alten lebten, in dem Klima, das der Bedürfnislosigkeit entgegenkam, konnte an eine völlig unentgeltliche Leistung seitens der geistigen Führer gedacht werden. Heute bedeutet eine Unterbilanz in den Einnahmen Unterernährung, Siechtum der heranwachsenden Generation mit allen nicht auszudenkenden Schäden für Körper und Geist. Und im Gefolge eine Zermürbung der Elastizität der geistigen Arbeiter, eine tiefe Verbitterung und völlige Zerstörung der Berufsfreudigkeit. Dass es in den thoratreuen Kreisen zahlreiche Männer gibt, die in ihrer Opferbereitschaft für Zwecke der Gemeindeinstitutionen weit über das Mass auch ihrer moralischen Verpflichtung hinausgehen, ist bekannt. Ebenso sehr aber, dass es andere gibt, die, wenn es an die Tasche geht, an den Idealismus der Angestellten appellieren. Diesen das Gewissen zu schärfen, erscheint uns eine ernste Angelegenheit der öffentlichen Meinung. Wo in Wahrheit leistungsschwache Gemeinden vorhanden sind, da wird es die Aufgabe der Organisationen sein, hier in allererster Reihe helfend einzugreifen und alle verfügbaren Mittel zunächst der materiellen Hebung des Beamtenstandes zur Verfügung zu stellen. Eine Beschränkung in der Verfolgung so manch anderer idealer und an sich berechtigter Ziele ist da angebracht. Es will uns überhaupt bedünken, als ob wir — bei dem kleinen Kreise der in Betracht kommenden Geldgeber — an einer Hypertrophie in der Stellung der Aufgabe leiden. Man wird vielleicht

wieder eine Voreingenommenheit für die litauische Judenheit sehen, wenn wir diese rühmend hervorheben. Dass die jüdischen Beamten jeder Kategorie jetzt in Litauen Einkommen bewilligt erhalten, um die sie ihre deutschen Kollegen beneiden können, bleibt ein Ruhmestitel.

Die grösste Gefahr scheint mir auf einem ganz anderen Wege zu liegen als dort, wo sie der verehrte Vf. sieht. Sollten wirklich eine grössere Zahl deutscher Juden, um den höheren Ansprüchen ihrer Kultusbeamten sich zu entziehen, aus der Religionsgemeinde austreten, dann wird eben der Zustrom zu dieser Laufbahn dementsprechend abebben. Bedenken ähnlicher Art wurden bekanntlich bei der Beratung über das Austrittsgesetz gemacht und besondere Kautelen geschaffen. Die gefürchtete Erscheinung einer Flucht aus den Gemeinden um der Steuerfreiheit willen ist nicht eingetreten. Wohl aber droht jetzt eine andere Gefahr, ja, wir dürfen nicht mehr von einer drohenden Gefahr reden, die bedenkliche Folge der Verelendung unter den geistigen Beamten ist bereits eingetreten. Wir stehen bald vor einem katastrophalen Mangel an Lehrkräften. Die Wahl dieses Berufes entsprang auch in der Vorkriegszeit idealen Beweggründen. Heute bedeutet sie für den aus unbegüterter Familie Stammenden ein Vergehen an der zu erwählenden Gattin und an den künftigen Kindern, wenn eben die Einkommenverhältnisse nicht gründlich sich ändern. Also die dringliche Bitte: die Herren Gemeindevorsteher und begüterten Steuerzahler der Gemeinde — die die obigen Ausführungen lesen — mögen mit dem Idealismus den Anfang machen.

Und noch eins: die äussere Form der Androhung der Sperre klingt freilich sehr unsympathisch. In der Sache können wir nichts darin finden, wenn die Beamten durch ihre Organisationen den bösen Willen mit der Kraft, die in der vereinigten Macht liegt, entgegentreten. Aus einer Reihe mir berichteter Fälle geht hervor, dass diese Kraftprobe angewandt wurde, als alle Mittel gütlicher Uebereinkunft an dem Herrenstandpunkt der Gemeindegewaltigen scheiterten. In umso hellerem Lichte erscheinen die nicht minder zahlreichen Fälle, wo seitens der Gemeindeverwaltungen aus freien Stücken die Männer sicher gestellt wurden, denen das kostbarste Gut anvertraut ist. Noch immer werden an ihren Idealismus hohe Ansprüche gestellt. Aber dass die schwerste Sorge von ihnen genommen, das wollen wir den Berufenen danken.

R. Ismaels Satz הלכה עוקבת מקרא.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz-Hindenburg O/S.

Sotah 16a sagt R. Ismael: בשלשה מקומות הלכה עוקבת מקרא התורה אמרה בעפר והלכה בכל דבר התורה אמרת בתער והלכה בכל דבר התורה אמרה ספר והלכה בכל דבר. Die Erklärung dieses Satzes bereitet den Kommentatoren viel Schwierigkeiten. Raschi fasst הלכה auf als הלכה למשה מסיני und sucht damit zu rechtfertigen, warum nur diese Stellen hervorgehoben sind, an denen die Halachah nicht mit dem Wortsinn der Schrift übereinstimmt, während es doch viele andere Stellen gibt, an denen gleiches der Fall ist. Ohne polemisch auf andere Erklärungsversuche einzugehen, will ich kurz darlegen, wie der Satz R. Ismaels m. E. aufzufassen ist. Stellt doch in Wirklichkeit die Halachah an den drei ziterten Stellen den Sinn des Textes durchaus nicht auf den Kopf, sondern beruht im Gegenteil auf einer ganz rationellen, einleuchtenden Auslegung, während es zahlreiche andere Stellen gibt z. B. לא תבשל גדי בחלב אמו, bei denen die Ausgleichung von Halachah und Schrifttext viel schwieriger ist. Weshalb hebt also R. Ismael gerade bei diesen drei Stellen hervor, dass die Halachah den Schrifttext umkehrt? Die Antwort ist: R. Ismaels Satz hat nichts mit dem Verhältnis von Halachah und rationeller Exegese zu tun, sondern er zielt auf etwas anderes ab, nämlich auf seine Deutungsregel כלל ופרט. Er fasst hier die Stellen zusammen, auf die seine vierte Deutungsregel כלל ופרט keine Anwendung findet, obwohl der Wortlaut des Schrifttextes dem Schema dieser Deutungsregel entspricht. Unter הלכה versteht er hier ganz allgemein die Satzung der mündlichen Lehre und der Sinn von עוקבת ist „umkehren, umwenden" d. h. die halachische Auslegung stellt hier gleichsam den Text um, denkt sich die Reihenfolge seiner Worte anders, so dass die umgekehrte Regel פרט וכלל auf sie Anwendung findet. Dies dürfte der schlichte Sinn des Satzes sein, durch den alle von den Erklärern aufgeworfenen Schwierigkeiten beseitigt werden. Beweis hierfür ist, dass das zweite Zitat תער, das dem Schema כלל ופרט nicht entspricht, nach der Lesart Jeruschalmi Kidduschin I, 2 lautet במרצע (Ex. 21, 6), ein Satz, auf den das Schema כלל ופרט zutrifft. Es dürfte, wie schon Raschi bemerkt, auch die Diskussion in b. Sotah 16a diese Lesart voraussetzen. Ein fernerer Beweis ist die Fortsetzung des Satzes R. Ismaels in Jeruschalmi ובמקום אחר למדרש, die sich auf die auch von Babli gebrachte Auslegung von והיה ביום השביעי יגלח וכו׳ (Lev. 14, 9) bezieht. Bei diesem Satz handelt es sich um die Deutungsregel כלל ופרט וכלל, die bei diesem Satze trotz des zutreffenden Schemas von der Halachah nicht berücksichtigt worden sei. Es wird hier deshalb der Ausdruck מדרש und nicht מקרא gewählt, weil die Definition von כעין הפרט nicht ohne weiteres im Text liegt, sondern eine Deutung erfordert. Es sei noch hervorgehoben, dass, wie schon mehrere Kommentatoren bemerken, Sotah 16a statt עוקבת מדרבנן entsprechend Jeruschalmi zu lesen ist עוקבת מדרש.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin.
Druck von H. Itzkowski, Berlin N. 24, August Straße 69

שאין עדים מצויין לקיימו ור' יהודה הוא שמודיע לנו הגבולין כמו שהיו בימיו כי בימי ר"י לא היו עדים מצויין מכל המדינות שהיו חוץ לגבולי א"י, ע"כ מסיים המקשן ותנן ר"מ אומר עכו כא"י לגיטין, וע"כ ר"מ ור"י לא פליגי במציאות אי עדים מצויין לקיימו מעכו אי לא דניחזי אנן, אלא ודאי מתחילת התקנה קבעו עכו לגבול בצפון, ובהא פליגי ר"מ ור"י, דר"י סבר דעכו הוי בכלל ח"ל ור"מ סבר דהוי בכלל א"י. וא"כ ר"י ור"מ כ"ע מודים דבתחלת התקנה קבעו עכו לגבול ואפי' ר"מ דמיקל לא פליג אלא בעכו אבל מודה דבבל מתחילת התקנה לח"ל תחשב וא"כ האיך התירו דבר שבמנין, ועי"ז משני לבר מבבל וכנ"ל.

כ"ח.

שאלה. בראי"ש נדרים ב' ע"ב ד"ה ותי ידות אינשי וכו' וכיוצא בזה בשאר דוכתי וכו'. מאמר זה אין לו ביאור.

תשובה. צדקת בדבריך. אמנם ט"ס נזדקרה בדברי הרא"ש כאן ששיטה שלמה נעתקה חוץ למקומה, וכן צ"ל: „ותי ידות אינשי. כלומר שבה התנא מלישנותן ברישא דכיון דפריש להו במתניתן היה לו לישנותן ברישא ולומר שהם כנדרים. ואית ספרים דגרסי ידות אינשי איירי בהו כלומר מי דבר בהם שהם כנדרים דמפרש להו. וכיוצא בזה בשאר דוכתי לישנא דש"ס ידות מאן דכר שמייהו אלא שלשון נדרים משונה." עכ"ל הרא"ש, ולפי"ז הכל על מקומו יבוא בשלום. והנך רואה שתיבות: „וכיוצא בזה בשאר דוכתי לישנא דש"ס ידות מאן דכר שמייהו אלא שלשון נדרים משונה" נשמטו ממקומן ונכתבו למעלה. והנה נלמוד מדברי הרא"ש שלפי גירסתנו בגמ"א: „ידות אינשי איירי בהון פירושו הוא כמו בשאר דוכתי „ידות מאן דכר שמייהו" ולא כפירוש המיוחס לרש"י ופי' הר"ן דהוא דחוק מאוד דלא שייך לומר איירי בהון קודם חסורי מחסרא, ואי משום דלשון נדרים משונה, לשון כזה אינו מדוייק כלל, דכיון דמיחסרא איך אמר איירי בהון, אלא ע"כ דאינשי אינו פעל אלא שם דבר כמו אנשים וכפי' השני של הרא"ש. ובאמת הפי' הראשון של הרא"ש לא גרס „איירי בהון". והר"ן לא גרס „חסורי מיחסרא" דהא פי' „כלומר חסורי מיחסרא". וא"כ לגי' דילן: ידות אינשי איירי בהון חסורי מיחסרא, ע"כ צריך לפרש כפי' השני של הרא"ש ולפי זה יש למחוק את האות ו' הראשונה מן המלה „וחסורי" אשר בגירסא דילן, ודוק.

דפוס ה. איצקובסקי, ברלין.

כן קראו בני ישראל את המזון שניתן להם תמיד ליום אחד בשם מָן. והא דמיית׳ הש״ס קרא דומן להם המלך, ולא מייתי הפסוק מן התורה, משום דשם אפשר לפרש שם מָן מלשון „מן הוא" כי לא ידעו מַה הוא, כמו שמפרשים כמה מדרשי המקרא, וע״כ מייתי קרא דדניאל דשם א״א לפרש בענין אחר.

כ״ז.

שאלה. בגיטין דף י׳ ע״א: עשינו עצמינו בבבל כא״י לגיטין מכי אתא רב לבבל מתיב ר׳ ירמי׳ וכו׳ ע׳ תוס׳ ד״ה מכי שהקשו על פירש״י דא״כ מאי פריך ר׳ ירמיה, וע״כ פי׳ התוס׳ פי׳ אחר. ומ״מ קשה מנ״ל לר׳ ירמיה להקשות דילמא באמת הפי׳ בדברי ר״ה הוא כפי׳ רש״י דהא פשטא דלישנא דרב הונא משמע כפי׳ רש״י דאילו לפי׳ התוס׳ הו״ל למימר הורה רב בבל כא״י לגיטין, ועוד קשה האיך מפרש רש״י קושית הש״ס, דודאי לא נעלם מעיני רבינו רש״י דלפירושו לא קשה קושית ר׳ ירמיה, ועוד קשה דגם במתני׳ פירש״י כל ח״ל קרי לי׳ מדינת הים בר מבבל, וא״כ אף קודם שבא רב לבבל לא היה בבל בכלל מדינת הים.

תשובה. עיין מ״ש מו״ר כ״ם בחידושיו לגיטין ליישב קושי׳ תוס׳ ולענ״ד נראה ליישב פירש״י דר׳ ירמי׳ פריך שפיר, דהנה לכאורה קשה האיך קאמר רב הונא עשינו עצמינו כא״י מכי אתא רב לבבל, הא קיי״ל דדבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו כדאמרינן בביצה דף ה׳ גבי כרם רבעי דאי לאו דנמנה עליו ריב״ז והתירו היו צריכין להעלות הפירות לירושלים מהלך יום אחד אף דעיקר תקנה לא היתה אלא כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות וטעם זה לא שייך לאחר החורבן מ״מ התקנה במקומה עומדת עד שהתירו ריב״ז בפירוש, וא״כ הכא נמי אף דהתקנה היתה משום קיום ומכי אתא רב לבבל היו עדים מצויין, מ״מ התקנה לא בטלה, דהא לא הותרה במנין. וצ״ל דמתחלה לא היתה ההקנה אלא על אותן מדינות שאין עדים מצויין, וע״כ נקט המשנה לישנא דמדינת הים. וכמ״ש הר״ן שהם המדינות שבמערב א״י ושם לא היו עדים מצויין, והוי כמו מים מגולין שמתחילה לא נאסרו אלא במקום שנחשים מצויין, וכמו מים אחרונים דמתחילה לא נתקנו אלא במקום שיש מלח סדומית, ועל זה מותיב ר׳ ירמי׳ דהא במתני׳ תנא גבולי א״י ומשם ולהלן עד סוף העולם נאסרו כל המדינות וקתני עכו לצפון עד סוף העולם הוי הכל בכלל האיסור וא״כ הדרא קושיין לדוכתא האיך התירו בבבל דבר שנאסר במנין, ומשני לבר מבבל ופירש״י דאיכא טעמא להיתירא כלומר דלא תקנו מתחילה מעכו לצפון עד סוף העולם אלא באותן מדינות דליכא טעמא להיתירא וא״כ כיון דבבבל מצאו טעם להיתירא איגלאי מילתא דלא היתה בכלל התקנה. ולפ״ז מדוייק נ״כ למה מייתי הגמרא דברי ר״מ עכו כא״י לגיטין ואפי׳ ר״מ לא קאמר וכו׳ למה לה כל האריכות הא מר״י מקשי שפיר ואי הוי משני אנא דאמרי כר״מ אז היה יכול להקשות ע״כ לא פליג ר״מ אלא בעכו אבל בבל לא. אמנם לפי דרכנו ניחא דלכאורה לא קשה כלל מר״י דהוי דבר שבמנין דאיכא למימר תחילת התקנה לא היתה אלא על המדינות

הכרה לדוד ומעשה לחיד.

אמר רבי יוחנן: "כי מפני שאני מקדמים נעשה מעשה? . . . (גטין י"ט), „וכי מפני שאנו אומדים, סבורים ואומדים מאומד לבנו" *). כי כבר הגענו לאותו עליו אשר בו יותן לב אדם כלב אלדים להעביד במשפט את באי העולם ולבער מקרבם את הרע — וכי מפני זה נעשה מעשה? . . .

זוהי אופיה של הזהירות היהדותית המדקדקת במצות וחוששת להכשל בצלו של אסור, העושה לה סיגות וגזרות משמרות ומשמרות למשמרות — מדה זו היא שעמדה לנו להיות בנו עד היום הזה את כל אמיתית העולם, הגעימות והמרות, הנרגעות והנוראות, בדמותן ובצביונן הנכון, בתמן ובטהרתן, בלי חסר ובלי יתר.

ולא כאחרים שרואים במדה זו „בטול ערכי של קול אלדים בלב האדם, השתעבדות המחשבה אל הכתב וחסרון הרצון לבער את הרע" **). לא כן! זהו דקדוק התחומין ותחום הגבולין שבין הצורך והגזום, בין המלוא והמחק. זה הכח המעמיד את רצון האדם — רצון העולם בטהרתו — לבער את הרע במשפט צדק ולהפריח את הטוב בחסד וברחמים.

בלב שלם וביד רמה נוכל להגביה את ספר התורה ולקרא בצבור אותו נוסח ישן: „זאת תורתנו הקדושה והטהורה, תורת משה אמת!"

אמת וקדושה יחד, אמת וטהרה יחד — אלה הם סמני היהדות.

לא קדושה גדושה וטהרה מגוזמה, אף לא קדושה פחותה וטהרה חסרה. כי אם בכוון למדות האמת שהתורה נדרשת בהן.

דוד צבי האפפמאנן.

חידושים והערות.

(המשך.)

כ"ו.

שאלה. בסוכה ל"ט ע"ב תני רב ששת וכן ר' יוחנן בכדי מן שנינו וקשה אמאי נקטו האי לישנא ולא לישנא דלעיל ל"ט ע"א כדי מזון שלש סעודות דהוא לשון הרגיל בכל מקום.

תשובה. נ"ל דהאמוראי היו גורסין במתני': וניקחין מן כל אדם בשביעית והמקשן היה קורא מָן בחיריק, והמתרץ השיב לו דנקרא מַן בפתח והיינו דאמרי בכדי מן שנינו, ותני במתני דניקחין מַן כל אדם, דהיינו מה שצריך כל אדם למזונית ביום אחד ואפילו בשבת דהיינו שלש סעודות. ואפשר דזה הפריש בין מָן ובין מזון, דמזון היינו מזונות סתם ולא על זמן קבוע, אבל מַן הוא מזונות כדי יום אחד ועל

*) לשון רש"י ז"ל שם.

**) אחד העם. עפ"ד א צ"ד צ"ה.

לא, רבותי. אספת זו בשבת היא חלה וחרב באותו היום מוקצה היא מחמת מאוס, אסורה בטלטול ובהזזה . . . שכן אמרו חכמיו של עם הנעם והזעם, עם הרחמים והקצף: „לא יצא אדם בחרבו בשבת, שלא תכשיט הוא לו אלא גנאי הוא לו, שהרי הוא בטל לעתיד לבוא, כמה שנאמר: לא ישא עוד גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (משנה).

*

אמנם עתה, לאחר תשע־עשרה מאות של „שנות ראינו רעה", אין אנו זקוקים עוד לשמירה מעולה שלא נקום בידינו את נקמת דם עמנו השפוך. ולא מפני שנְגוּהָ הבטינו במשנתם לא תאחז ידנו בחרב, לא מפני שבתינו איתה בחפץ לבבנו לאתים ולמזמרות, כי אם מפני שעשינו ממנה שלא בטובתנו כלי גולה ונדודים . . . אספת המחאה בבית מדרשנו הישן שקורין בה פרשת זכור לא היתה מסוכנה בשביל עמלק גם לו היתה ידנו תקיפה עליו וגם לו היתה אספה זו חלה באחד מימות החול בשעה שמותר לטלטל חרבות. עתה בודאי אין לנו בכל ענין זה אלא משום „דרוש וקבל שכר" או משום „הלכתא למשיחא".

אבל היו ימים שגם בית מדרשנו הישן לא התנכר לגמרי אל החרב, היו ימים שהסיף והספר עוד היו כרוכים קצת אצלנו זה בזה. אותו רבי עקיבא ששר את שירת הטהרה בישראל אל קרבת אלהים נאצלה (יומא פ"ה:) ושהיה מצטער כל ימיו מתי תבא לידו מצות קדוש־השם ויקימנה, לא היה יושב ומצפה בראש מורד למיתה זו שהמיתוהו בה, לאותן מסרקות של ברזל שתחכנו בו, כי אם כשהגיעה השעה לפי דעתו לאחוז בחרב ולצאת לשדה־קטל הכיר את עצמו ראוי והגון להיות נושא כליו של גבור־מלחמה (רמב"ם בישם הו ל). וגם יש אשר בבית־המדרש הישן עצמו נגעצה החרב ואז סייעה את הספר להורות דרך בחיים (שבת י"ז).

מעטים הם מאורעות כאלה בדברי ימי גדולינו — ובדין הוא שיהיו מעטים — אבל הרבה יש בהם כדי להעיד על שווי־השקול בדעתה של היהדות, על כוון הדרך בין שני צדדיו של הנצח: דעת אלהים, אל רחום וחנון, מצד זה — ודעת אלהים, אל נקם ושלם, מצד אחר . . . תורת החסד והרחמים עם תורת הדין והקֶרב שתים שהן אחת הנה בהיהדות, והאחת: דעת אלהים.

הרבה פעמים נאלץ אדם לעסוק במה שמאוס לו מפני הֶכרח־האמת המחיבו בכך.

אבל רק אותו האדם שאינו נמאס הוא עצמו מן הממואס שהוא עוסק בו, שאינו מתגנה הוא עצמו מן המגונה שהוא נטפל בו, כשר לעבודה זו. הוא האדם בן־עליה שרק יחידים מעטים נמצאו כמותו מיום היות אדם על האדמה. ואת סוד הויתם של בני־עליה אלה נושאת בחובה תורת היהדות. בזהירות רבה היא נזקקת לו ומכל משמר היא נוצרת אותו, מתוך השגחה נפלאה על בני אומתה שלא יהא כל גדול שבה קופץ בראש להתעטר בעטרת־עליה זו עד שלא הילמתי.

אבל את האמת המפשטה איננה מסתירה. לפני כל שורית האומה היא קוראת ברעםאת „פרשת זכור" שלה ובו ברגע היא אוסרת עליהם מלהזיז את חרבם אף זיז כל־שהו.

כמה שלא תהא האמת מרה רק היא מרא דעלמא ורק היא תביאהו סוף סוף לידי תקון, היא האמת הנוראה אשר לא נרתעה תורתנו — תורת הנֹעַם והשלום — מלהכריזה באזני בני עמה: „וּבִעַרְת הרע!"... (דברים י"ג ו' ועוד).

אמנם לפי דרכי היהדות הגיע דין־יסודי זה לבחינת „הלכה ואין מורין כן". צדיקי ישראל האמתיים חייבים להשתמש ממנו בכל עת ולא להביאו לידי קיום; ואם יש אשר מקימים אותו שלא בטובתם פעם אחת בדור מיד היהדות מזדעזעת ומטילה חשד באמתית צדקתם („סנהדרין שהרגה אחת לשבעים שנה נקראת קטלנית").

כִּלוּי קיצים מכרמה של האנושיות על פי רוב הוא נעשה על־ידי בעל הכרם עצמו.

אלא שהיהדות אבירת הדעת הולכת לבטח דרכה ברוח, מידיעה בגלוי את הפרנצפיון שבדבר, את האמת שאין לה הופכין: „וּבִעַרְת!"

אם מנעימה היא בזה ללבן של תמימי־ההלישות או משברתו בלי רחם, אם תוכל בזה לידי חשד נורא או לא תוכל, אם יכנוה משום זה בשם שׁ י ל ו ק שלא היה ולא נברא או לא יכנוה, אם יוציאו על בניה עלילת דם בכל ע"ב פסח או לא יוציאו — אחת היא לה! „שלח אורך ואמתך המה ינחוני" — מתפללת היהדות הנצחית — „ואל כל אשר ינחוני אלכה, מבלי הסוג אחור"...

אמר לו הקב"ה למשה: כתוב! — והרוצה לטעות יטעה... (ב"ר ח').

*

סוף סוף הלא צריך שישמע בעולם הד קולו של כרוז־האמת המנבא ומודיע לרע שבאדם כי זמן בעורו עומד לביא! אך מי הוא ההגון להשמיע את הכרוז הזה? כלום אותם טרוריסטים בני ארופה שרגשת רצחם רבה מהכרתם ואהבת עצמם גדולה מאמתם? כלום אותם איריאליסטים שמחיר חיי אדם פחות אצלם ממחיר שערי מטון שלהם?...

לא! מכריזים אחרים יש בעולם הראוים לכך יותר: בכל שנה ושנה ביום השבת שלפני הפורים מתכנסים יהודים כשרים, מאמינים בני מאמינים, רחמנים בני רחמנים, עניי לב ונמוכי רוח, שאינם יכולים לפגוע בכנף זבוב שעל הקיר ואינם יכולים לשמוע קול צעקה שלא בדרכה, שנכונים לנפול ולהתעלף למראה טפת דם אדם, נעלבים ואינם עולבים, נהרגים ואינם הורגים, עושים מאהבה ומרוצים ביסורים — מתכנסים יהודי גלות הללו לתוך בתי תפלתם עושים אזן כאפרכסת לשמוע את קול ה„קורא" ולקיים בכונת הלב מצות־עשה מן התורה: ל ז כ ו ר א ת ה ר ע שבאדם ו ל ה ה ל י ט שהוא צריך ל ה מ ח ו ת.

ובתרגום־לשון: זו אספת רבולוציונרי־עולם המוציאה רזולוציה רדיקלית על דבר טהור נורא ואיום.

אולם מה דם עושים אחרי קריאתה של ה„רזולוציה" הזאת? כלום קורא כל אחד בקול זעף גדול:

אי חרבי, אי, חרבי, חרב נוקמת?
חרבי לי תנו!

„וישסף את אגג לפני ד׳ בגלגל" (שמואל א׳ ט"ו ל"ג) — משמע שלא מתוך נקמה פשוטה עשה מה שעשה ולא לפני האדם יבא מעשהו למשפט כי אם „לפני ד׳"... אבל העם עצמו ומלכו, זה המלך בן דלת העם, בן הצעיר בשבטי ישראל אשר תמהון חבריו על עמידתו במקום גדולים נעשה לפתגם ולמשל (ש"א י׳ י"א י׳ י"ב י"ט כ"ד) ואשר שמן משחת מלכותו לא הפריעתו מלרעות בקר בין יתר הרועים שבכפר אבותיו (שמואל א׳ י"א ה׳) — העם הפשוט ומלכו העממי לא נכשלו עם מלחמת נקמה זו בתוספת רציחה שאינה צריכה (כשם שנכשלו בה בכל דור תמיד כל עמי התרבות של ארופה הנאורה), כי אם נענשו בנערת נביא מפני שעברו על „אַל תהי צדיק הרבה"... לא על שגדשו סאה רק על שמחקו סאה... על נפתולי הספקות שהיו בנפשם כשהיו רבים ודנים עם עצמם: ומה אם בשביל נפש אחת מביאין עגלה ערופה משום כמה נפשות [של עמלק] לא כל שכן?" (יומא כ"ב: רש"י ש"א). אשרי העם שככה לו!

*

עד כאן דברי הרב. אך הנה מזדקרת טרוניא, מצַוַחַת ואומרת: אם כן אין לדבר סוף! כל בעל בעמו, בכל עם ועם, יכיר את עצמו ה י י ב לשסף את אגגיו לפני ד׳. ואין דין ואין דיין להצילם מידו, כי ידמה להיות פטור מדיני אדם משום שהוא עושה לשם שמים.

אולם ראה זה פלא! דוקא אותו העם שממנו יצאה ראשונה תורה מסוכנה זו, תורת „עברה לשם מצוה" (נזיר כ"ג:) תורת טֶרוֹר על עם שלם, תורת מ ח י י ה לשם ת ח י ה. מחית עמלק לשם תחית ישראל — דוקא אותו העם „המסוכן" יצא מתוקן במעשים טובים, בחסד וברחמים במשפט ובצדקה, ומשַסְפי אנשים לשם שמים לא פרו ולא רבו בו כלל. אבל אותן אומות כשרות, אותן שיות תמימות, שירדו וטבלו במים קדושים וקבלו על עצמם ועל זרעם מצוה רבה של אהבת עולם, אל מול אויבים כמו אוהבים, רעים כטובים — מה זה היה להן? מה זה קרה להן? איככה נפלו משמים ארץ, ממרומי האהבה לשאול הרֶצַח? אחרי רבוי דברים על האהבה המוחלטת, אחרי רבוי עסק בהַנמכת הרוחות על־ידי צומות סגופים ויסורים של „אהבה", אחרי כל הדברים הקדושים הללו כיצד קמו מתוכן דור אחר דור ר ב י ם ולא מ ע ט י ם המטים עקלקלותם מארחות מצוָתם ומשַספים אנשים עקב דת?

תיובתא.

אכן יש רע בעולם שאין לו תקנה אלא מחיה. ומי כמונו יודע את טעמו הנורא של הרע הזה, ומי כמונו זוכר בעל־כרחו, מפני ש ל א י ת נ ו לנו לשכֹח, את כל אשר עשה לנו? „זכור את אשר עשה לך"!...

כי מרפידים ועד שושן ומשושן ועד צרפת ומצרפת ועד ספרד ומספרד ועד אוקְרַינה... „פרשת־זכור" ארוכה אשר תחרד נפש־אדם לשמעה.

אך לא! לא תחרד עוד — כי נתחרשה...

זוהי פרשת זכור על זֶרע ר ו ח ו של עמלק שאינו כלה מאליו ואף לא על ידי אותו בעל־שם נפלא שיצא מתוכנו והלך אליהם „לגרש רוחות בדבר פיו"..

ודם! היש שני הפכים גדולים מאלה?...״ *) אולי יש להשיב: יש... גלות ודם; הבריחה מקול עלה נדף — ודם; נֶטו ודם... שמא גדולים ההפכים שבזוגות הללו יותר מאותם שבזוג ראשון? או יותר נכון: אולי יש בכלל הֲפָכֵיהֶם של הזוגות הללו גם שני הפכיו של אותו זוג ראשון?...

אולי רק יהודי בן גלות משמש הפך לשפיכת דם שונאיו, אבל לא עברי בן ארצו?

אכן רְבָה של ההסטוריה הישראלית אינו נותן יד־מוכיח לטענת שמא זו. כשיצאו אבותינו ממצרים היה סיפק בידם להתעב את המצרים שעבדו בהם מאות שנים בפרך ושהשליכו את בניהם היאורה — ובכל זאת: „לא התעב מצרי כי גר היית בארצו!...״ (דברים כ״ג ח׳) וגם לאחר ימים רבים, כשהגיעה כבר עונת הירידה לתקופת בית־ראשון, כשכבר „הרבה ישראל לחטוא״, לא פסק עדיין שמו הטוב בין כל האומות סביב וכלן ידעו היטב כי מלכיו מלכי חסד הם ורחֵקים משפיכות דמים (מלכים א׳ כ׳ ל״א), וכשהרבה מלך־ישראל מלחמות בכדי לבסס את מצב עמו בין כל אויביו אשר מסביב, מדריכי מנוחתו מאות בשנים, נֶאמַר לו על ידי נביא: „דם לרוב שפכת ומלחמות גדולות עשית, לא תבנה בַית...״ (דברי הימים א׳ כ״ב ח׳) אף־על־פי שהיה מבחירי האומה „וגבר הוקם־עָל״ (שמואל ב׳ כ״ג א׳).

אלא — שבדברים כאלה, העומדים ברומה של האמת הנצחית, אין הולכין אחר רוב ההסטוריה בלבד, כי אם חוששין אף למעוטה. והמעוט המצוי לעין כל, שכל דורש־דמים אותו זכר, הוא פרק הַחֲרָמַת החַטאים (שמואל א׳ ט״ו י״ח) העומד בראש תולדותינו והקבוע לנו לחק־זכרון עד סוף כל הדורות (דברים כ״ה י״ז).

*

... ברם רב אחד הוגה, בן בית מדרשנו הישן, כורך מקרא ומדרש למשמעות אחת ודורשם כמין חומר להגיונותיו ביהדות, כשהיה מגיע לפרק זה היה פותח ואומר:

אלו באה מלחמת עמלק מתוך רגש־נקמה לאומי כנוהג שבעולם הארופאי, כזה שקורין לו רִיוַנְשׁ בלעז שבודאי היה לו לישראל זכות גמורה לכך (בדיני אדם בזמן הזה) כלפי אויב פרא ואכזר אשר התנפל בלי כל תואנה על נחשלים עיפים ויגעים שרידי חרב פרעה — אלו היה הדבר כ ן, בדין הוא שתהא שאיפת הנקמה מתבלטת יותר בהמון־העם מאשר במעוליו עליוני־הרוח; א ו ת ם בני אדם עליונים, שלא זו בלבד ששנאו את המלחמה עצמה, אלא שדעתם היתה סולדת גם מן „השלום המזוין״ המקובל בהכשר בארופה בת־התרבות ובכל תקף התנגדו למוסר מלכותי שיעסוק לשם הגנת עמם בהכנת „כלי רכב וכלי מלחמה״ (שמואל א׳ ח׳).

וכשתתבונן בדבר תראה כי נהפוך היה שם: ה מ ו ח ה את עמלק עד תומו היה דוקא אותו מ ו ח ה במחאה עזה שאין דוגמתה כלפי מלכות ואימפֶּרִיוֹת, דוקא אותו דובר־שלום שהיה אב לפציפיסטים, לקודמים לפניו ולבאים אחריו. הוא הוא

*) אחד־העם. עפ״ד ח״א קל״ז.

שהם הולכים ו„מתחדשים בבקרן של מלכויות" (חז"ל), עילים ובאים בכל בוקר של תקופה חדשה ובאזני כל אדם הם מצוחים: דרשונו . . .

דרשונו וחיו . . .

כי אי־אפשר לו לבן־רוח לחיות חיים של שלום פנימי עד שלא תתן לו נפשו דין־וחשבון חדש, או לפחות: מחודש, על צדדי השאלה העולמית הזאת ועל תשובתה בכל צדדיה: אותה השאלה הגדולה על הגבלת התחומין בין האהבה והאיבה, בין הדין והרחמים, שבארבעתם נברא העולם ובארבעתם האדם חי. אין לך שעה חשובה בדברי ימי העמים שלא תשמשנה בו בערבוביא ארבע מדות הללו. בירגז רחם נזכור וברחם רגז נזכור . . . ואין גבול להן ואין מוצא.

כל דור ודור מביא חומר חדש להקטת השאלה הזאת ועמו בא גם טפול חדש לברורה ולפתרונה.

*

אף אנו ביהדותנו שונים שתי משנות מאז מקדם, רחוקות זו מזו במראית פניהן וקרובות זו לזו בקביעות מקומן, כי שתיהן בספר אחד נאמרו.

האחת: „אשרי יושבי ביתך" . . . או: „אשרי תמימי דרך". . . או: „אשרי כל חוסי בו" . . .

והשנית: — רק גרסא אחת יש לה — „אשרי שיאחז ונפץ את עולליך על הסלע!"

אתמהה! שני הפכים הללו כלום תורה אחת לִמְדָתָם? כלום שכינה אחת בם? כלום עם אחד ססגם אל תוכו?

והיהדות משיבה: כן. „נתנו מרועה אחד". . . ויתר על כן: רק מאחד!

רק אותו העם אשר הרגיש ראשון בַהסטוריה כי „כל האדם כוזב" ואשר ישב לו מן הצד בימי סערות עולם ואך תמה ותהה בסתר לבבו: „רבונו של עולם! למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק?!" . . . רק אותו העם שבחביון רוחו שמע תמיד קול שחוק חשאי אשר ישחק אֵל מסתתר על תעלולי בני חלוף . . . רק לו הרשות, רק לו גם החובה, רק לו גם ההכרה ההסטורי להעמיד במשפט כל עריצי ארץ „ולדַבֵר אלימו באפו ובחרונו לבַהֲלָמו".

רק לו ולא לאחר! שהרי נות לעולם בחרונו של זה מב„אהבתם" של אחרים... כי זהו חרון־אף שאין עושה רושם. צאו ובדקו בכל כתמי הדמים שדברי ימי העולם מלוכלכים בהם אם תמצאו ביניהם הרבה כתמים הבאים מֵרֶקם היהדות, מרקמי השנאה והנקמה שלה, מידי מזַמרי „על נהרות בבל".

*

אולם יש טענות המטפחות על האמור; והיהדות, שאֲמִתִּית היא, אין חֵפץ לה שיסתתמו בסתימת דחוי כל־שהו. נִשמָעֵן:

שמא לא נכשלה היהדות באִסור שפיכות־דמים משום שלא היה סיפק בידה להגיע לו. אולי לא לנו הצדקה הזאת, כי אם לַגָלות. . . ידוע מה שנֶאמר: „יהודי

ד"ם ור"י לר"י ולר"ש אילו נ א כ ל מבעוד יום שמא אינו אסיר וכו' עיי"ש בגמרא, שהמלה נאכל אין לה מובן ועי"ז מעיר המחבר שטעות סופר או מעתיק יש כאן, וכאן היה ראשי תיבות נ' והמעתיק העתיק „נאכל" ובאמת משמעה „נטמאה". וזוהי השערה נכונה. עיי"ש.

כן שם דף ק"א על הא דבבא קמא נ' ע ב חפר בו עשרה טפחים ובא אדם אחד וסיידו וכיידו שניהם חייבים, מפני שסיידו וכיידו יהא חייב כשאומר לו סיד את הבית הזה וקנה אותו וכו'. יפה מצא בהשערתו שהמלה „בית" אין לה כאן כל מובן, וצ"ל „הבור" הזה. בכלל יש לומר, כי מחסרון ידיעת שפות אחרות, הרי כמעט כל חידושי המחבר הנכבד בפתרון מלים קשות מוטב להם שלא נאמרו, והרב הנכבד צריך היה לדעת כי כשם שאין אומן בלא כלים, כך אי אפשר לאדם אפילו בעל „הבנה מברקת" להיות מחדש חדושים במקצוע שאינו שלו. ואמנם רוב חדושיו שיש בהם משום חדוש הם במקצוע הלמידי והתורני, שהוא מצוי אצלו. ואף גם זאת צריך לומר כי לכל הפחות היה צריך להתיחס בדברים כאלה ביותר רצינית אל כל מה שנכתב ונתחדש מכל אלה שקדמוהו. ושאר חדושיו אעפ"י שיש בהם גם דברים של טעם, הנה לא כמו שהושב בתמימותו הרב המחבר יש בהם; מהם שנאמרו כבר מאחרים, ומהם שהנם לאו דוקא עידית, ולא יפה עשה הרב המחבר, שעבר על דברי הגאונים והגדולים המבארים שקדמוהו או בשתיקה או בהבלעה. כל הלוקח ספר זה בידו מרגיש כי הרב המחבר חושב שגלה אמיריקה חדשה בתקוניו וחדושיו שרבים הטעיות בהם, במחילת כבודו, אעפ"י שכמו שאמרתי, נמצאים בספר זה גם מספר הערות נכונות וישרות נותנות כבוד לבעליהן. ואמנם בהאי עלינו להחזיק לו טובה להרב המחבר, כי בעת שרבים מהרבנים הבריו יוצאים את חובתם בלמוד וכתיבת פלפולים בדרך הכבושה לרבים, הנה הוא בחר לו מקצוע זה שיש בו גם מדרך החקירה והמדע, אבל חבל שלא הזדיין בהמכשורים הנחוצים לעבודה כזאת, כי אז בודאי היה נותן לנו באמת ספר משביח כבוד הירושלמי וכבוד הרב המחבר הנכבד נ"י עצמו, שאתמהי כבר בתור גדול בתורה גם בספריו הקודמים שהו"ל.

א. א. קפלן.

שתים שהן אחת.

(עיונים).

ישן הוא הענין העומד כאן לעיון, ישן נושן עד מאד. כימי האדם על הארץ כן ימי העיון בו. אין לך חוקר שלא חקרו ואין לך פיטן שלא פיט עליו. זוהי חדה בת אלף פתרונים, וכל אחד מני אלף הללו שב ונהיה לחדה בעיני כל מעיין בו שוב. זוהי אחת מן הסוגיות הסבוכות ב„תלמוד בבלי" של ההסטוריה האנישית, אותו הבבל הגדול והנורא שבו מתבוללים כל העמים ואיש לא יבין את שפת רעהו. אך אף על פי כן זהו אחד מן הענינים שהם „חדשים וגם ישנים" בבת אחת,

כן, כי מראש נאמר והיו אומות העולם אומרים. ומדוע נהפך מאומרים למונין? והיה נראה לי להגיה ע ו נ י ן במקום מונין. והיו אומות העולם עונין וכי אפשר וכו׳״. מלבד שלא עמד המחבר על שורש המלה הזאת הפשוט ביותר, הנה גם לא ירד לפישט הדברים הפשוטים גם הם, כי המעיין שם בירושלמי ימצא, שבראשונה שואלים האומות מה טיבן של שני הארונות (של יוסף ושל חי העולמים) ורק אח״כ כשהשיבו ישראל זה ארונו של מת של יוסף וזה ארונו של חי העולמים, אז אומות העולם מונים את ישראל ר״ל אומרים להם דברים מבלימים ושואלים וכי אפשר לארון המת וכו׳.

שם דף י״א. ההגהה שעשה במאמר: בנימין גנזכיה וכו׳, כבר נמצא במפרשים שקדמוהו ובהרבה כ״י.

שם בח״ב דף נ׳. על המאמר של ר׳ יוסי בשם ר״ש בן לקיש לא חידש המחבר כלום כי כך הגרסה בכל הספרים.

שם דף ו׳. אמר ר׳ אבין אלולי כתבתי לך רובי תורתי לא כמו זר נחשבו מה בינן לבין האומות אלו מוציאין ספריהן ואלו מוציאין ספריהן אלו מוציאין דפתריהן ואלו מוציאין דפתריהן. ע״ז כותב המחבר: „בכתב יד סורילא גרס אלו מוציאין ספריהן ואלו מוציאין דפתריהן. ולפי זה לא כמו שפירשו המפרשים דפתריהן מן דִפְתְּרָא אלא דפִתְרֵיהן והוא מלשון פתרון, כי לישראל תורה שבכתב בעברית ולהן העתקות כמו שהעתיקו לתלמי ע״י ע׳ זקנים וקורא להעתקה פתרון״. והנה אלמלי טרח הרב המחבר רק טרחה קלה לפתוח את הערוך לקאהוט שישנו בודאי תחת ידו היה מוצא שם תחת השם „דפתרא״, כי „דפתרא״ במובן ספר, קונטרס ורשימה נמצא בהרבה מקומות של הספרות הישנה שלנו כמו: בילמדנו ריש וארא, ובתנחומא שם ס׳ ה׳, ובילקוט שמות ר׳ רמז קע״ה הוציא דפתרא של אלהות, וכן בב״ר רפ״א, ובפסיקתא רבתי רפ״ח ד פ ת ר א ו ת כתובות לפני הקב״ה כל מה שבני אדם עושין וכן בילקוט שמואל ב׳ רמז קס״ד. והמחבר הנכבד הולך ומעקם עלינו את פירושי המלות מחוסר ידיעות השפות האחרות, אבל מה שרע ביותר, מחוסר עיון בספרים אחרים והוא מרשה לו לשער השערות פורחות באויר הדמיון שאין להן כל יסוד. וכן לא יעשה. וכאן המקום להעיר גם ע״ז שכונת הגמרא הירושלמית לא היתה בשום אופן לומר לנו כאן, שלישראל יש התורה במקורה ולאומות העולם בתרגום והעתקה, אלא שמלבד התורה הכתובה הנה נמסר לנו הריבוי של התורה בתורה ש ב ע ״ פ, וזהו ההבדל בין ישראל לאומות, שלהן אין כי אם ספרים או דפתראות בכתב ולא ב ע ״ פ.

כאשר מראש מלתי אמורה, אלמלי באתי להעביר בקולמוסי כל הדברים הינעים שישנם בספר זה לא הייתי מספיק. והקורא המבין כבר ראה מן הגרגרים האחרים שהבאתי כאן שטת הרב המחבר ועד כמה לא יתכן דרכו בקודש. הרב המחבר היה צריך לשקול בפלס ולהזהר בדבריו ולפרסם אותם בהצנע לכת ולא בקולי קולות אעפ״י שבכמה מקומות אמנם יש שעלה בידי הרב המחבר לתת גם מספר דברים טובים, כמו למשל בח״א צד ל״א שכתב על הא דעירובין כ״ב ע״א דמתיבין

ירד לסוף דעת הירושלמי שרצה למצוא שוין בין הת״ק ורבי חייא ולא בין דברי אנשי הכפרים ואנשי העיר. והדו״ק. ועיין גם בירושלמי הוצאת החכם ליגץ.

שם בדף ז ע״א על: וכפיו פרושות השמים אמר ר׳ איבו כהדין נקדים הוי עומד. כבר בעל הפ״מ הביא את הגירסא נקרים בכ׳ ועיין גם בפני משה שם ובלקוטי ובערוך השלם ערך נקרים (שמקורה בפרסית) שפירושו צורה ו„מצבר שעומדת בלי תנועה, ועין בפירוש החכם ליגץ שם שפירש המלה הזאת עפ״י מקור יוני: νεωκόρος = משרת ההיכל, הניתן לנו באור יפה על דברי הירושלמי אבל נשמע נא בפי הרב המחבר בספרו הנ״ל, שרצה לזכותנו בפירוש חדש. ואלה דבריו: הוי הכוכבים עומדים תמיד מביטים על הכוכבים ועל הירח ועל השמש ומראים באצבעם זה לזה את שביליהם להוכן הם פונים ואנה הם הולכים והם האנשים הללו היו נקראים נקדימים כאלו נקדו להם ובעבורם הכוכבים (¹. אבל המחבר הנכבד אינו מסתפק בפירושו המוזר עד השם נקדים, אלא שהוא מוסיף ללמוד עי״ז פירוש בדברי הירושלמי שאינו הולמם כלל וכלל. כי הוא מוסיף לאמר: וזה דבריו: בשלמא מראש שנאמר וכפיו פרושות השמים היתה בשעת התפלה שכן דרך המתפללים אבל עתה כבליתו להתפלל ועמד נגד העם מחוץ עתה כפיו פרושות השמים וכי כהדין נקדים היה עומד? אמר ר׳ אבא בר אבינא הגביה ידיו למעלה והראם כי ידיו נקיות מן בעצם השמים לטוהר כי לא חמסו שבנין בהמ״ק כלים. והנה המחבר ציין כאן את המאמר: כהדין נקדים כאלו נאמר בירושלמי: וכי כהדין נקדים היה עומד? אבל בכל הספרים שלפנינו נאמר רק: וכפיו פרושות אמר ר׳ איבו כהדין (גירסא אחרת: כהין הדין) נקדים (או נקרים) היה עומד. ונתן בזה פירוש על דברי הכתוב ולא בלשון שאלה. ואחריו בא ר׳ אבא בר אבינא ופירש באופן אחר: בכפים הללו שלא חמסו מבנין ביהמק״ד כלים. ואיככה הנני שואל את הרב המחבר, לקח לו הרשות להפך עלינו את דברי הירושלמי ולהציגן בלשון שאלה, כדי לקיים את פירושו המוזר שאין לו כל יסוד?

שם: תני ובלבד שלא ישוח יותר מדי אמר ר׳ ירמיה ובלחוד דלא יעביד כהדין הרדונא. כל המפרשים האחרונים הראו כבר שהרדונא היא حرذون בערבית או [illegible] בסורית שר״ל מין לטאה שמבעי לנענע בראשו תמיד. והמתפלל לא יעשה כן אלא ישוח גם את גופו עיין גם בפירוש ליגץ שם. אבל המחבר ידין כותב: ולולא המסתפינא הייתי אומר הרדונא היא מלה עברית (צימעין) מן חרד כי הנחרד שוחה מעט. עכ״ל. ואנן מה נעני אבתרא דהאי פשטא?

שם דף ט׳ ע״ב. והיו אומות העולם מונין את ישראל ואומרים וכי אפשר לארון המת להיות מהלך עם ארונו של חי העולמים. ידוע כי כל המפרשים מבארים את המלה „מונין" מן „ונה" מענין הכלמה בדברים, וכן פירש גם בעל פ״מ אומרים להן דברי אונאה. וכן פירשו שאר המפרשים גם במדרש ויקרא פ׳ כ״ז: „אומות העולם מונין להם לישראל ואומרים להם עשיתם את העגל" מלשון לא תונו עיי״ש במתנות כהונה ועוד. אבל הרב המחבר אומר: „בכל אלה אינו שייך לי דיבור

בי הנרסאות הרבות אשר לוקטו ואוספו ברבות הימים על ידי הרוצים להתקן וכשרון לא היה להם להגיש למלאכה כזאת מבלבלים המוח", אלא „ילמדו את הפני משה וקרבן העדה והיה במקום אשר ירגישו דוחק שם, יעוצו עצה בשכל הנתן להם ואת אשר יעלה יכתבו על הספר ואחר זה ילכו לתייר בספרים לקיים ממה שנכתב כבר, ולא בפלפול ולא להביא מרחוק, כי אם על מקומו ממקומו...".

העצה הפדגוגית הזאת עד גמירא, לא זכיתי להבינה כולה. בכל אופן נראה שהרב המחבר התוה לו לעצמו דרך כזה, שעדיין אין קצותיו מסוימות כדבעי, כאשר נוכיח מן הדוגמאות שנביא להלן.

אחרי הפתיחה יבוא „מבוא הירושלמי" דכייל ביה כללי הירושלמי על ט' עמודים, ומבלי להזכיר כלל דברי המחברים שקדמוהו ושהרבו לכתוב בזה דברים של טעם, כאלו הרי הרב המחבר הזה הראשון שפתח את התלמוד הירושלמי להקרו ולהעיר על דרכו ורבוי שבושיו!

אבל נראה נא מה בפי הרב המחבר בהארת דברי התלמוד בעצמו. ורק אחדים מדבריו, זעיר שם, זעיר שם, אציין כאן, וממני יראה הקורא וידין על השאר.

בדף ד' ע"א על דברי הגמ"א ברכות דף א' ע"ב. משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן וכו' אמר ר' יוסי תפתר באילין כופרניא דקיקייא דאורחיהון מסתלקא עד דהוי יממא דצדי לון מקמי חיותא, הוא מפרש: כלומר באנשי כפרים אשר עסקם בעדרים, דארחיהן כלומר סעודת־הן מסתלקא (עולות) עד דהוי יממא, כלומר בסוף זמן שעור ראוי להקרא יממא, דצדי לון מקמי חיותא, כלומר, שמחויבים מראש לתת מזון לבהמתם וכמבואר בבבלי דאמר רב יהודא אמר רב אסור לאדם שיאכל קודם שיאכיל לבהמתו וכו' ועד שמאכילים לבהמתם עוברות שעה ותרתי חלקים שעה בלילה, אבל לא כן לאנשי עירות שאין להם עדרים אוכלים תיכף בצאת הכוכבים. עכ"ל. ועיין בערוך השלם ערכי „דקיק" ו„צד" ומה שמביא מן ויק"ר פי"ב וצדי לי מן נטוריא ובקהל"ר פ' טובה חכמה „וצדה לי בנינך" שענינו פחד וצער בפועל עומד". ועיין בפירוש לבעל ספר חרדים בירושלמי דפוס זיטאמיר. וכמדומני כי כל איש אשר קצת לב מבין לו, ישתומם על פירושו המוזר של המחבר הנכבד, כי אפילו אם לא נתחשב בשרשי ומקורי המלים הנה הדברים כמשפטם „דצדי לון מקמי חיותא" אינם סובלים את פירושו, כי לו כדבריו היה, היה צריך לומר: דאצדי לון לחיותא מקמי דאכלי אינהו וב„אפעל" ולא ב„קל". ועוד מדברי הירושלמי „תפתר" וכו', נראה ברור שר"ל, דמה דאמר ר' חייא משעה שדרך בני אדם נכנסין לאכול פתן בלילי שבת, דעלה תנינן שקרובין דבריו להיות שוין לדברי הת"ק: משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן שעדיין יממא הוא, היינו באילין כופרנייא דקיקייא שדרכם לצאת מהעיר בעוד יום מפני שמפחדין מפני החיות. וע"כ קרוב השעור הזה לשעור הת"ק שבשניהן עדיין יממא הוי. ולא כמו שסבר המחבר הנכבד שסיים שם: וא"כ ניחא שעה ותרתי לכפרים וקרובים להיות שוים לאנשי הכרכים", דמזה נראה שהרב המחבר לא

ש. ג.

מאמר בקרת.

ספר משבי״ח הלק ראשון על ירושלמי מסכת ברכות בו בספר (!) בצירוף המפרשים הקודמים ימצאו הלומדים פירוש מספיק (?) על מסכת הזאת בלי דחוקים ובמיעוט שבושים אשר הנן ד׳ איתי משה שמעון בן לאדוני אבי המופלג ר׳ יחזקאל ז״ל בעל המחבר ספרי „חקר דעת״ שני חלקים וספר „בית פנא״ וספר „פרי יחזקאל״ וספר „מטה אהרן״, הרב לקהל היראים בפיטסבורג פלך פענסילוואניא. במדינת אמעריקא. שנת תר״ם לפ״ק. סט. לואיס. הנ״ל: חלק שני תקונים משביחים בירושלמי המפוזרים על פני הש״ס כולו, תרע״ה. הנ״ל.

בעת האחרונה התחילו רבים וכן שלמים לחתענין יותר ויותר בהגהת ובאיר התלמיד הירושלמי שברובו עלה קמישונים ושבושים, עד כי חכמי לב נלאו למציא בו ידיהם ורגליהם בביאור נכון ומספיק. כי אמנם על התלמוד הירושלמי אפשר לומר דברי הזל שנאמרו על הבבלי: במחשכים הושיבני! (עיין סנהדרין כ״ד ע״א). ובכל פעם אשר יבא לידינו ספר מסוג זה, ישמח לבנו על האור שיפיץ בכמה וכמה מקומות, איש כמתנת ידו ורוח ד׳ הנוססת בו. שמחה כזו שמחתי כאשר ראיתי את הספר „משביח״ הנ״ל, אשר עפ״י הדברים הכתיבים על השער, יכלתי לשער, כי כל הון יקר תראה עיני ותחי נפשי. אבל שמחתי היתה לראבוני, עדי רגע, ולמרות רצוני מרגיש אני צורך, לכתיב דברים אחרים על מהות הספר הזה והוכנו, אעפ״י שלצערי לא אוכל לקשור כתרים בראיש הרב המחבר אשר בידאי טרח ויגע הרבה יגיעית בכתיבת הספר הזה.

והנה מראיש צריך אני למסור מודעה ולומר, כי אין מגמתי כאן לכתוב בקרת מפורטת על הספר הזה, כי אם באתי לכתיב כזאת לא יספיקו כמה וכמה גליונות של דפוס. האמנם שהמחבר הנכבד כנראה ידיו רב לו בתירה, וגם הגאון בעל „חפץ חיים״ שלח לו הסכמתו על הספר הזה. עכ״ז כבר הדברים הכתיבים על שער הספר והנזכרים לעיל, מראים כי הרב המחבר הנכבד „אינו מן דמדייקים בלישנייהו״... ביותר יקשה לנו, מה שהמחבר כיתב בחלקו הראשון „פירוש מספיק״, ובאמת אין כאן פירוש על כל המסכת אלא הערות על מקומית ידועים שבמסכת ברכות וכו׳.

אבל נניח את „הקטנות״ הללו ונשים פנינו אל „פנים הספר״, ונציין רק דוגמות אחדות, מהן נראה, עד כמה צדק הרב המחבר בכתבו ש„בספר הענקי״ הזה עלתה בידו לכתיב „פירוש מספיק בלי דחוקים ובלי שבושים וספר מפוזר על פני הש״ס כולו בתקונים משביחים״.

הרב המחבר ניתן לנו פתיחה קצרה של שלשה עמודים בה יאמר, כי „לא בכחו עשה את החיל הזה ורק אך רוח ד׳ הרוצה בתחית הירושלמי הוא הוא הדובר בו והוא נתן לו הבנה מברקת הנדרשת לעבודה כזאת״. והולך הוא שם ונותן עצה פרנינית ללומדי הירושלמי, כי בכל דבר הקשה להם .אל ילכו להביט בספרים (?)

מברך וכו׳) הגיע התנא לדבר על הברכות, למה במשנה ה׳ יסיב דבורו אחורנית לשוב ולדבר שנית על ענין ק״ש עצמה? הלא גם בתיך הברכות מזכירין היציאה? (לפי נוסחתנו באמת ויציב „ממצרים גאלתנו וכו׳ עד פדיתנו״ ובאמת ואמונה „ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחרות עולם״).

והנה יש לנו ברייתא ישנה בתוספתא דברכות פ״ב, ונמצאת ג״כ בירושלמי א׳ ו׳ ובמדרש רבה על שמות י״ד ל״א, המביאה דבר זה מן האפשרות אל הנראה לעין. נוסח הברייתא הנ״ל כך היא: הקורא את שמע בבקר צריך שיזכיר יציאת מצרים באמת ויציב, רבי אומר צריך להזכיר בה מלכית, אחרים אומרים צריך להזכיר בה קריעת ים סוף ומכת בכורים, ריב״ל אומר צריך להזכיר את כולן. ובשמות רבה מוסיף עוד: ואם לא הזכיר אין מחזירין אותו, אבל אם לא הזכיר יציאת מצרים מחזירין אותו, שנא׳ למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים.

ומי לא יבין וישכיל כי חכמינו ז״ל הקפידו על כך להזכיר גאולת מצרים בתיך ברכת גאל יישראל? רק בזאת נסתפקו ונחלקו, אם חיוב זה ישייך גם באמת ואמונה שהיא ברכת הגאולה של ערבית, כי משני טעמים עלה הספק בזה, הן מענין היציאה אשר לא היתה בלילה כמכת בכורים וכקריעת ים סוף כי אם בעצם היום, הן מלשון התורה המדברת תמיד על יום היציאה, כמו: „זכור את היום הזה״, „למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך״.

אך לדעת ראב״ע לא הי׳ ספק בזה; הוא הבין והכיר כי בכל עת ובכל ישעה מן הנמנע להודות ולהתפלל אל גואל ישראל בלי להזכיר הגאולה ראשונה אשר עשתה את יישראל לעם ה׳. וחכמי הדורות לפניו ובזמנו לא קבלו את דעתו בזה מן הטעמים הנזכרים, עד שבא בן זומא ודריש מכל ימי חייך, כי גם הלילות בכלל. ומאז והלאה נקבע לחוב להזכיר י״מ גם באמת ואמונה, עד שבעת סדור המשנה ככר פתח המסדר ושנה: מזכירין י״מ בלילות.

ועתה יבינו נא הקוראים הנכבדים איך סרו כל הספקות וכל הקושיות בבאור משנתנו. הלא רק בהזכרה עסקינן, ר״ל בהיספת איזה מלות תוך ברכה גדולה. גם לא על פרשת ציצית ידבר התנא כי אם על הזכרת „יציאת מצרים״ כפשטות דבריו, וראב״ע „לא זכה״ באמת לשמע ההזכרה הזאת באמת ואמונה עד שדרשה בן זומא. גם אין עוד שום סתירה בין משנה זו והמשנה בפרק ב׳ השונה כי „ויאמר אינו נוהג אלא ביום״. ואף בנוגע אל סדר הדברים בפרק זה הכל יבא על מקומו באופן היותר נאות, כי מברכות של אחר ק״ש תנא סליק במשנה ד׳ ובהן מסיים במשנתנו.

הם ממש כדברי ראב"ע במשנתנו? גם נוסח התוספתא במקום זה „ולא זכיתי ש א י ש מ ע שתיאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא" מוכיח כי הדברים כפשטם.

ועתה נשים נא עינינו על סדר הדברים הנשנים בפרק זה. שתי המשניות הראשונות עוסקות ב ז מ ן קריאת שמע בערב ובקר; ואחריהן משנה ג' מדברת על אופן הקריאה לענין מ צ ב ה ג ו ף; ובמשנה ד' כבר כלה התנא דמתניהן מלדבר על פרשיות של שמע בעצמן והתחיל לעסק בענין ה ב ר כ ו ת הנאמרות לפניהן ולאחריהן ובמספרן. ועתה מי לא יתפלא, כי אחר כל זה בסוף הפרק ישיב הדבור וישוב להגות בעצם הקריאה של ערבית ולהירות אם קוראין בערב שתי פרשיות או שלשה? הכי ענין ראשי כזה מקומו בסוף הפרק או בתחלתו?

וחוץ מכל הקושיות הנ"ל הנובעות מלשון הדברים ומסדר הענינים יש להקשות בעצם הדבר: האם באמת קראו בימי חכמי המשנה בערב פרשת ציצית? הלא בפרק ב' משנה ב' איתא בהדיא כי פ ר ש ת ו י א מ ר א י נ ה נ ו ה ג ת א ל א ב י ו ם? ואין להשיב על זה כי פרשת ויאמר במקום זה ר"ל מ צ ו ת ציצית; כי אין זאת הוראת הדברים לפי פשטן. ובאמת מפרש הגר"א ז"ל בפירושו שנות אלי' מלות „מזכירין יציאת מצרים": פירוש מצוה לומר יציאת מצרים, ולא אוייאמר קאי, שויאמר אין צריך לומר כלל בלילה כמ"ש לקמן. וגם מתוך דברי הסוגיא בבבלי (י"ד ב) ובירושלמי (א' ו') נראה ברור, כי בבבל לא השבו גם בדורות הראשונים של האמוראים לחוב לקרות בערב פ־שת ויאמר (לא יתחיל ואם התחיל גומר), ובא"י אפילו בדורות האחרונים; ובהדיא איתא בירושלמי פה: מתניתין פליגא על רבנן דתמן ויאמר אינו נוהג אלא ביום. ועל השאלה העולה מכל זה, איך מזכירין י"מ בלילות אם לא יקראו פרשת ויאמר, השיבו בשתי הארצות, כי אומרים לצורך זה בלילה (כפי הנראה בברכת מודים בש"ע) מודים אנחנו לך שהוצאתנו מארץ מצרים וכו'.

ועתה השאלה והתמי' גדולה ועצומה: איך באו המפרשים לכך לבאר משנתנו באופן המתנגד אל פשטות הדברים ואל סדר המשניות ואל עצם ההלכות הישנות בענין זה?

על שאלה זו יש תשובה אחת מנצחת: מ ק ו ם המשנה גרם את זה. נדמה לנו כי חיוב הזכרת יציאת מצרים בלילות הי' נמצא בפרק ע"פ תוך שאר המשניות העוסקות שם בענין זה, וראי לא הי' עולה בלב איש לצרף משנה זאת אל קריאת פרשת ציצית. אך במקום זה, בפרק העוסק כלו בענין קריאת שמע, מה לענין הזכרת י"מ פה אם לא בנוגע לפרשה שלישית של ק"ש המזכרת באמת היציאה ההיא?

אך באמת אפשר ג"כ להבין את משנתנו במקומה זה בלי לסור מפשטות דבריה. נשים נא על לבנו כי לא על קריאת שמע בעצמה בלבד מדברת המשנה בפרק זה כי אם גם על הברכות לפניה ולאחריה; ואם כבר במשנה ד' (בשחר

ארי' ליבש וואגנה (אמשטרדם).

מזכירין יציאת מצרים בלילות.

מורגל בפי כל יודע ספר פירוש המשנה „מזכירין יציאת מצרים בלילות" וכו' (ברכות א' ה') בענין זה, כי שם נשנה החוב לקרות פרשת ציצית בק"ש של ערבית, וכי על זה הגיד לנו ראב"ע מדרשו של בן זומא להוכיח חוב זה מן התורה; וכמעט כל קורא המשנה הולך בזה לרגל המפרשים הקדמונים והאחרונים המאירים לנו בביאור המשניות. (עיין רש"י, רמב"ם, ברטנורה, תוס' י"ט ובעל תפארת ישראל).

אך מי לא יכיר עוצם הקושיות העולות נגד פירוש זה?

נתחיל נא ונעיין בהוראת הדברים לפי פשטן, ונראה האם אפשר להאמין כי התנא מדבר במקום זה על קריאת פרשת ציצית.

א. מלת מ ז כ י ר י ן במשניות ובריתות איננה מורה בשום מקום על קריאת פרשה שלמה, כי אם על הזכרת ענין אחד בין שאר ענינים בתוך תפלה או הודאה, כמו „מזכירין גבורות גשמים בתחית המתים", „ולא הזכיר של שבת או של ר"ח או של יו"ט" (בתפלה או בבהמ"ז), „צריך שיזכיר בה (ר"ל בנודה לך) ברית ותורה". וכן מצינו ביציאת מצרים עצמה בפסחים קי"ז ב': „אמר ר' אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא למען תזכר את יום וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו".

ב. קשה להאמין כי מלות „יציאת מצרים" מורות פה על פרשה הנקראת בכל מקום במשנה ובתלמוד כפי ענינה האמתי בשם „פרשת ציצית". והאם אמנם סוף הפרשה „אני . . . אשר הוצאתי אתכם" וכו' מספיק לקרא כל הפרשה בשם זה, בהיות אשר טעם זה של יצ"מ נאמר בתורה גם על שאר מצות (עי' ויקרא י"ט, ל"ו, כ"ה, ל"ח), עד שבאמת מתמיה התלמוד עצמו ושואל (ברכות י"ב ב): לימא פרשת רבית ופרשת משקלות?

ג. גם מלות „ולא זכיתי" יצאו מתוך פירוש זה מדי פשוטן. כי משום שנתקשו המפרשים להאמין כי עוד בימי ראב"ע לא קראו פרשת ציצית בלילה, בקשו טעם המלות הנ"ל בדרך אחר; עיין הרמב"ם בפירוש המשנה שמפרש: ולא זכיתי ל ד ע ת ה ר מ ז שנרמז בכתוב בחיוב קריאת פרשת ציצית בלילה עד שדרשה בן זומא. ועוד יותר ממנו הרחיק הרב ברטנורה את עצמו מדרך פשטות הדברים לבאר מלות „ולא זכיתי" מתוך ל ש ו ן ה ג מ ר א ד ב ב ל „לא נצחתי לחכמים".

ובאמת אין שום ספק כי הוראת המלות הנ"ל כמו בכל מקום היא: לא השגתי הזכות לראות או לשמע איזה דבר. הלא מצינו במכילתא על פרשת קדש לי, כי ר' יהושע, בשמעו דרוש נאה אשר שמעו תלמידיו מפי ראב"ע, ענה בשמחתו: הריני כבן שבעים שנה ולא זכיתי לדבר זה בלתי היום. (ואגב אורחא נבונן כי גם מלת „הריני כבן שבעים שנה" אינן יוצאות פה מדי פשוטן). ומי לא יבין כי דבריו אלו

הילד, הוא איננו נמצא בעולמו הילדותי. לא כן אלמלי למדו אותם את השפה העברית, אז היו משגנים בהפיץ לבּ את הספורים הקלים שבספריהם וממילא היו מסגלים להם את הקריאה המהירה והשוטפת. כל מי שמכיר את נפש הילד, יודע עד כמה משפיעים ספורים על רוח הילד, כמה הם מתענגים בגבורי הספור, וכמה הם משתוקקים להנחיל את ידיעותיהם לאחרים, והחשק לספר מביאם לידי שנון והשנון לידי קריאה. בדידי הוה עובדה. בבקרי את בתי הספר מיסודו של הר"ב הד"ר הילדסהימר, יושבתי רגעים אחדים במחלקה המתחילים בעת שהמורה למדה את הקריאה, צירה את האותיות על הלוח ובראה לה ספורים על תבנית האותיות, והילדים ישבו פעורי פה, פקוחי עין ובהתענינות מרובה כזו, שלא ראיתי עוד אצל פעוטים כאלה. ובעת שהוציאו את קול האות מפיהם, כמו חיים נצבו לפניהם אותה הדודה הצעקנית והפטפטנית היושבת לה ברָוחה, עם הדוד ארוך הרגלים שהיו בהספור, והאות נחרתה במוחם מבלי להמחק. בעת שבשאר המחלקות רחפו איזה לֵאות ושעמום, פה היו חיים, חיים של ילדות ותום. ואפשר עוד לתת לילדים את הלמוד הזה בעברית. ההכשרה תחילה, והתועלת שהיתה יוצאת מזה היא, שאפשר על פי שיטה זו להכשיר את הילדים במשך שנתים שיבינו את ספורי התורה והנביאים ואז אפשר לעבור עמהם, בלי יגיעה יתירה, על כל החלק הספורי שבתורה במשך שנה אחת. ובכל פרק ופרק מהתורה סימנים לתוכם חוץ מהספור סכום גדול של שפה, ואז אי אפשר, שיקרה מקרה כזה, שלא ידעו תלמידים בני שש עשרה לתרגם פסוק כצורתו, כי שפתם בפיהם. אין כונתי להגיד, שיהפכו בין לילה את התרגום הגרמני לעברי, יודע אני את כל הקושי במהפכה כזו, שאי אפשר להפוך את הקערה על פיה פעם אחת, אולם ברור אצלי, שבמעט רצון חזק אפשר לברא הרבה. לא נדבר מהמחלקות הנמוכות שההעברה לשיטה עברית בעברית בלי ספק לא תגרום שום נזק להלמידים, אלא אדרבא תפיח עוד בהם רוח חיים, אלא אפילו בהמחלקות התיכוניות והעליונות אפשר לעבור בהדרגה אל השיטה הנכונה. במחלקות האלה אפשר להרשות את התרגום, ולאט לאט לעבור עמהם לעברית בעזרת שיחות ושאלות ותשובות מהפרק והענין שעברו עליו באותה שעה, ומובטחני, שהדבר יוקל גם להמורים מאחרי שנמצאים בהם כאלה, שמלאו כרסם בספרות העברית העתיקה והחדשה, וכלום לא חסר להם אלא ההרגל בהדבור, ואם את הדבר הזה יעשו ויגלה להם איפקים חדשים אשר לא פללו מראש, ובתי ספר אלה יעלו ויפרחו ויהיו למופת, ואז ימלאו באמת תעודה גדולה בחיים העבריים, ומהם יצאו עברים בריאים ואמיצים ברוח, רוח ישראל סבא.

ולא היו גומרים אותה עם חצות היום. התפלה אינה שגורה על פיהם כמו שהיא שגורה על פינו ואם אינם מתפללים בילדותם גם בזקנותם לא ידעו להתפלל. אם כן, מה הועילו חכמים בתקנתם? אין כונתי פה להגיד, שלא ללמד לילדינו את התפלות, אלא כונתי, שאל לנו לעשות את למוד התפלה להתוך שבתוך, להקוץ שבאליה, לעיקר כל העקרים ביהדות. צריכים להנהיג שיטה כזו, לתת לילדינו למוד כזה, שתהיינה גם התפלות גם הדת כלולות בו. זאת אומרת: את התורה ורק התורה, את התורה ברוחב המובן של המלה הזאת, ואל לנו לירוא שלא ידעו את התפלות, כי „אם התורה כאן הכל כאן" ו„גדולה עוד תורה המביאה לידי מעשה". ולא זו אף זו, אלא שמוכרחים אנו ללמד לילדינו את הספרות החדשה, ידעו בנינו את ביליק וצירנוחובסקי, את פרישמן ומנדלי מוכר ספרים כמו שיודעים את גטהא ושילר, ולא יכבשו פניהם בקרקע כשיבואו בין הבריות. ידעו נא, שעוד רוח ישראל חי ויוצר, שאחרי כל הצרות והרפתקאות שעברו עליו, לא תש כח יצירתו ולא נס ליחו. ידעו נא, שיש לנו סופרים ומשוררים שמקריבים את חלבם ודמם לעמנו, ידעו נא כל זאת, ויקבלו זאת מידינו אנו ולא ישאבו הכל ממעין אי טהור. האם חשבו על זה הרבנים הנכבדים העומדים בראש בתי ספר אלה? איני יודע אל נכון, אולם אחת ידוע לי: שזולתי תרגום התפלות, מעט תנ"ך, קומץ משנה ודפים אחדים מהתלמוד לא ינתן להם. האין זה מגוחך! הגעו בעצמכם, עוברים עם הילדים בשנת השלישית לבקורם בבית הספר על שלשה פרקים בחמש, בשנה הרביעית על ששה פרקים ובשנה החמשית על תשעה פרקים. הלא תשאלו: הא כיצד? וכי מה מלמדים את ילדינו? הטו אזניכם ושמעו: דת מלמדים שם. ילדים שאינם מוכשרים ואין מוחם משיג יותר משמונה עשר פרקים מהחלק הספורי שבתורה במשך שלש שנים, מוכשרים הם להשיג ולדעת ידיעות כמו למשל: טומאת כהן, דיני אבלות, מילה, פדיון הבן וכדומה. ומה האמרו על זה? האין זה למוד מספיק לחבב את היהדות על הפעוטים? האין זה די להגדיל את התורה ולהאדירה? האם לא יהיו בנינו מלמוד כזה מזוינים מכף רגלם ועד קדקדם לצאת ולהלחם את החיים, הצדים מאתנו אלפי נפשות בכל יום? כי למה נחשבים למשל הנביאים הראשונים, שאין להם מקום כלל בהתוכן כנגד למוד כזה? אינני מאשים את המיסדים באי רצון או בדומה לו. בטוח אני בהם שכונתם רצויה, אלא שהשיטה אשמה, השיטה מקלקלת את השורה. צריכים להנהיג שיטה חדשה כאותה שהנהיגו כבר בבתי הספר העבריים במזרח, השיטה היותר מועילה והיותר פוריה. והיא להנחיל להילדים את השפה העברית שידעו לדבר בה. ידיעת השפה היתה מביאה תועלת כבירה להלמודים, כי אפשר להשפיע דרך צנור השפה את התורה לילדינו בכמות גדולה כזו שלא פללו. בתי הספר היו מקבלים אז צורה אחרת לגמרי, וילדינו היו יודעים אז להתפלל בשטף והיו מבינים מה הם מתפללים, כי הקריאה המהירה נקנית בשנון הקריאה. אבל דא עקא, שילדינו אינם משננים בבית מה שקראו בבית הספר, כי לגועל נפש היא להם הקריאה בלי הבנה, וגם מה שמבינים אינם חוזרים עליו כהוגן, מפני שהתפלות אינן מדברות אל נשמת

בשלילה. לא אדבר פה מבה״ס של הקהלה הברלינית הגדולה, שאפילו בבתי ספריה התכוניים, שהילדים מבלים שם את מבחר שנותיהם ללא תירה, מפטמים אותם שם בכל מיני החכמות שבעולם, רק לא בחכמת ישראל, מלמדים שם לשונות מלשונות שונות, ועוזבים את השפה העברית בשלי, שוכחים לגמרי, שילדי ישראל מסורים לידם, שוכחים, כי לא על החכמות והלשונות לבדן יחיה היהודי באשר הוא יהודי, כי נשמה לו, נשמה המשתוקקת ודורשת את שלה, נשמה ששרשה בהר סיני ומתגעגעת אל מקורה, עושים את עצמם כלא יודעים, שבנינו אנו נתונים בתנאים אי נורמליים, שזקוק להם יסוד חזק ושאר רוח בכדי להחזיק מעמד ולהתקים בתור יהודים כשבאים להראות עם החיים החצוניים פנים אל פנים. לא אדבר על כל זה, כי מנהיגינו העומדים בראש הקהלה השניה באירופה אטומה אזנם מששמע. מוטב להם שיהפך כל העולם לתוהו ובהו, בלבד שלא יזוזו מכסאותיהם המרפדים, והקול כקול קורא במדבר. אולם גם בתי הספר מיסודו של הרב הד״ר הילדסהימר, ששם רואים השתדלות רבה לתת לילדינו דבר מה מהתורה והיהדות, ניכרת שם איזה שאיפה למלאות איזה תעודה בחיי היהודים, הנה מפאת השיטה הלקויה המטרה מהם והלאה. כי מה המטרה שהציבו להם בתי ספר אלה? על שאלה זו מקבלים תשובה: בתי ספר נבראו כדי לתת לילדינו חנוך דתי על פי התורה. ראו שבתי הכנסיות הולכים ומתרוקנים אינם באים לתוכם להתפלל יען שאינם מבינים מה הם מתפללים, אינם מבינים פרוש המלים, ראו שהדת הולכת ומתרופפת ואין מי שיחזיק בידה, באו ויסדו בתי ספר: להרם את קרן הדת, ללמד לילדי ישראל את התפלות. ידעו לפני מי ומה הם מתפללים והכל על מקומו יבא בשלום. היהדות תתרפא משברה, בתי הכנסיות ימלאו מתפללים באין מקום, והם ישבעו ויתענגו מדשן מעשיהם. המחשבה והרצון כפי שהננו רואים רצויים. אולם באים החיים הגסים ומטפחים על פניהם. החיים מראים לנו, שהדת, ועוד במדה כזו, שמנחילים אותה לבנינו, פסקה מלהיות המניע הראשי בחיי היהודים, חדלה מלהיות אותו עמוד הברזל, שאפשר לילד העברי להשען עליו ורק עליו בחיים. אם להדת ע״ך גדול בחיי עמנו, בזה לית מאן דפליג. אולם לצאת בה לבדה ידי חובותינו לילדינו אסיר, את נפשות ילדינו ואת נפש עמנו אני קובעים. אם באמת ובתמים אנו רוצים שילדינו יהיו „שלנו", שלא יצאו לרעות בשדות אחרים, אם ריצים אנו לשמר על קיומנו, על קיום עמנו, לבצר את חומתנו הרוחנית, לחזק ולקשר את חיינו הפנימיים, וזאת מוכרחה להיות השאיפה היחידה, המטרה האחת בחיינו, אז אסור לנו להסתפק בהדת לבד בתור היסוד היחידי, מחויבים אנו לתת לילדינו מזון רוחני מבריא ומספיק מחויבים אנו להראות לבנינו את היהדות בכל רחבה והקיפה, יהדות בכל השתלשלותיה וגניה, ובתור יסוד עקרי ליהדות כזו, את התורה. כי מה לנו אם מלמדים לילדינו את התפלות? המתפללים הם שלש פעמים כמו שהתפללו אבותינו? למה לנו להכחיד את האמת מתחת לשוננו, בל נרמה את עצמנו, נודיע גלוי את האמת המרה: ילדינו אינם מתפללים. כי אלמלי רצו להתפלל רק פעם אחת ליום, היו מתחילים את התפלה עם עלות השחר,

להם הנשמה, נשמת ישראל סבא. והכל בגלל מה? בגלל החנוך המקולקל והרעוע. ואלמלי קורטוב של אמת היה בלבותיהם של מנהיגינו, אלמלי קיום היהדות היה נוגע קצת ללבם ואלמלי לא טחו עיניהם מראות נכוחה, אז היו צריכים להבין, שטוטב היה להם, שלא להתלבש באצטלא שאינה שלהם, ולא להתעטר בעטרה שאינה הולמתם. אז היו רואים כמה הפסד הביאה שיטת חנוך כזו ליהדות והדת, עד כמה שהתפשטה העמי הא־צות והבערות ונתמעטה ידיעת היהדות בעטיו של חנוך פראי זה, עד כמה חלש ופג הרגש הדתי, ואלה שנתחנכו על ברכי בתי ספר אלה איך הם מוקירים את רגליהם מבתי הכנסיות, והקב״ה כביכול שואג כארי: „בני עזבוני ואינם", „באתי ואין איש קראתי ואין עונה". אלו הן התוצאות ההכרחיות של שיטתם, ואם אחרי כל אלה הם באים ומכריזים: על כבוד הדת אנו שומרים, קיומה אנו דורשים, יוצאת בת קול וצוחת: „אוי להן להבריות הללו מעלבונה של הדת".

II.

כלל גדול הוא, כל בית ספר, יהיה איזה שיהיה, יהיה של איזה עם שיהיה, יש לו למלאות איזו תעודה בקיומו, יש לו איזו מט־ה. כי כל בית ספר נולד מן ההכרה לתת לחיים איזו צורה שהיא או להמשיך את הצורה הקימת. לכן אע״פ שתוכן הלמודים הכלליים כמעט ששוה אצל כל העמים, אעפ״כ יש פה ושם איזה למוד, המבדיל בין בית ספר זה לאחר, יש בו איזה מקצע, שנותן לבי״ס זה או אחר איזה צביון מיוחד. והלמוד הזה הוא על פי הרוב: או השפה המבדילה בין בתה״ס, או הדת הנותנת לו פ־צוף מיוחד, והמט־ה היא התאחדות וקיום הלאם, לתת לילדים איזה דבר המאחה ומחבר אותם לחטיבה אחת שלמה ובה בעת מפריד ביניהם לבין שאר העמים. ומורי כל עם ועם המכירים את תעודתם ויודעים את האחריות המוטלת עליהם לעצם, משתדלים לתת לחניכיהם מן הלמוד הזה במדה הגונה כזו, שיוכלו אחר כן, כשנכנסים אל החיים הסוערים וההומים, לעמוד מפני רוח שאינה מצויה, שלא תהא סביבה זרה משפיעה עליהם מה־, שלא תטשטש חוש צורתם, שיהיה הקשר לעצם, לשפתם ולדתם קשר של קימא, מאצילים עליהם מרוחם כך, עד שיוצאים להרוג ולהרג, אם יהין מי שהוא לנגוע בקדשי עצם. הלא כבר נעשה למשל: „שלא הצבא הגרמני נצח את צרפת אצל סֶדַן בשנות השבעים, אלא המורה העממי נִצְּחָה". אם בבה״ס של אומות העולם, שעל אדמתם הם יושבים ושפתם בפיהם, והסביבה שהם מצויים בה, היא שלהם ולפי רוחם, כך, אצלנו, שילדינו יוצאים מבתי ספרנו ונכנסים לסביבה זרה בעלת השפעה גדולה, על אחת כמה וכמה שצריכים להספיק להם מזון רוחני, לזון אותם באמנות יתירה, במדה כזו שיוכלו לצאת אל החיים ולעבור עליהם בלי מכשול. עלינו להפיח בילדינו נשמה כזו, שלא תשוטשט מהרה, שלא תושפע כל כך חוש מהסביבה הזרה הסובבת אותם, בתי ספרנו מחויבים לשמש תריס בפני ההתבוללות והטמיעה שהתפרצו אל תוך כרמנו. הממלאים בתי ספרנו את תעודתם האלמנטרית הזאת? לדאבוני מוכרח אני להשיב

בכלל כספר ההתום, אלא שהיא ורק היא היסוד החזק, אותו העמוד התוך, שהדת יכולה וצריכה להשען עליו, והנהיגו בבתי ספריהם את השפה העברית בתור למוד של חיבה ובהרבה בתי ספר גם בתור שפת ההוראה, כי ראו בהשפה אותה הסגלה, אותה התחבולה, אותו הצנור, שאפשר בעדו להשפיע לילדינו את התורה בכמית גדולה. הקהלה הברלינית, שמתימרת להיות שומרת על הדת ואפטריפסה, הקהלה הזאת, שרק ספי הדת היה, כי אלמלא הדת, לא היה לה על מה להשען, הארץ היתה נשמטת לגמרי מתחת רגליה והיתה נשארת תלויה על בלימה אותה הקהלה מתיחסת בניגוד גמור להשפה העברית ומסתפקת בבתי ספריה במין למוד שלא שערו אבותינו, באיזה „קטכיזם" שקראו לה דת ומחקים את העמים בקופים הללו. מה הם מלמדים דת, גם לנו דת, והיא מפטמת וממטמטמת בו את מוחותיהם של הילדים. בראשונה אמרו: „על שלשה דברים העולם העברי עומד: על התורה וכו'" באו חכמי ברלין והעמידו אותו על אחת: על קטעי תפלות מתרגמים ופסוקים ידועים על פה, שהילדים חוזרים ושונים עליהם באופן מכני, קר ויבש בלי שום חום פנימי ולחלוה כל שהוא. לא תמצאו פה אותו הניצוץ בעיני הילדים, אותה שלהבת אש קודש היוקדת וחודרת לתוך רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו של הפעוטים ומהממתם, אלא קור. קור נורא שורר בין כתלי בתי ספר אלה, קור המקפיא את הנשמות הרכות של הילדים. ולמוד קר ויבש כזה לא לבד, שאיננו מחבב את הדת על התינוקים הקטנים, אלא ממית עוד את הרגש הדת הטבעי, השוכן עמוק בלב הילדים. שיטה זו, לא דיה שאיננה מועילה להרחיב את ידיעת היהדות. אלא עוזרת הרבה להשכיח את היהדות. יהדות כזו, שאין בעולמה אלא קטעי תפלות מתרגמים שהיש נשכח תרגומם ונמחק מן הלב ובתי כנסיות, שֶׁדַּי לבוא שמה לראות ולֵרָאות (ולא ח"ו על מנת להתפלל . . .) פעם לשנה, יהדות כזו אין בכחה לפעול הרבה על הנשמה הפיוטית של הילד, ואינה מכה שרש בלבותיהם הרכים של ילדינו. ואין הדוש כלל, שהילדים עם חושם הבריא אינם מראים חבה יתירה לבתי ספריה של הקהלה, ואינם באים שמה לבליע סם דת כזה, שמושיטים להם שם על חודו של סכין. ועובדה היא, שההורים אינם שולחים את בניהם לבתי ספר אלה, ואלה ששולחים את ילדיהם שמה מבֿ„אין ברירה", הילדים בעצמם מתחמקים ומשתמטים מהם אחד אחד ומספרם הולך הלך ודל, באין התענינות להתלמידים היבשים והקרים עד שהמורה עם תלמידיו מונים ל„מזומן" שלם ויחד אפשר להם לשיר את השיר העממי הידוע:

ארבעה אחים היינו,
יחד משבנו במתרשה,
אחד הלך מאתנו
ונשארנו שלשה . . .

ומנהיגי הקהלה יושבים להם לגאותם, רואים ויודעים את כל זאת, יושבים שם ודנים: על החיים ועל המתים, ואין איש שם על לב. בונים ומיפים בתי כנסיות לשם ולתפארה ואינם חפצים לראות את החורבן הנורא השורר בהם פנימה. הסרה

לברדיצבסקי? גם בשעתו, כשקהל הצעירים התאסף סביבו והאזין לדבריו, היו הפוליטיקאים שבנו מדברים עליו בטון של לעג. עכשו בימינו אלה נחשב כבר לסופר מת בעצם חייו ונשכח כמת מלב. אבל אנחנו הנאמנים אל הדגל יודעים, כי השאלה הרוחנית היא שאלת הקיום הלאומי שלנו. כל זמן, שלא תהיה לנו תשובה לשאלה זו, לא נוכל לעסק בפתרונן של שאלות־החיים. לשוא חושבים, כי בארץ־ישראל תפתר שאלה זו מאליה. אדרבא! שם היא תעמד לעינינו ותבקש את פתרונה בכל חריפותה. כשיתנו לנו האפשרות ליצור חיים יהודים חפשים, אזי רק אז תתחיל בשבילנו המבוכה הנוראה. הן לא נכחד ממנו, כי בגלות אֶחַד וחִזֵּק אותנו הרצון לקיום עצמי. אף בשביל החפשיים היתה הדת אותה החומה הבצורה, שבה התכנס הגוף הלאומי השבור והרצוץ. עם העברת המרכז לארץ ישראל יהיו הם הראשונים להפיל „חומה רעועה" זו, והאדוקים, שבעיניהם הדת הנה לא רק „שמירה", כי אם מטרה לאומית, לא יוכלו בשום אופן לותר אף על „סכים קטנים" של הרכוש הגדול שנשא עמנו באמון־לב משך אלפי ישנות גלות ועוני. ואז תקום מלחמת־אחים. ראוי הדבר להאמר, בכדי שנדע זאת מראש ונכון אל העתיד לבא. נרכז נא את הכחות, נכנס את הניצוצות הפזורים ונרים את הדגל ונקרא בשם: תחיה דתית!

י. מרקוביץ (אלמוני).

החנוך העברי והדת.

I.

במשך הירחים שהגני בברלין, ישמתי עיני ולבי על כל הנעשה בעולם העברי בכלל ובחנוך העברי בפרט, ועמדתי משומם למראה עיני ולמשמע אזני על כל הערבוביה והתהו ובהו השירר בדרך ושיטת ההוראה העברית, כאלו ברלין איננה עומדת בטבורה של אירופה, אלא מעבר להרי חשך, כאלו הקהלה הברלינית נשארה, מבלי להתחשב עם החיים הסוערים והזורמים מחוצה לה ועם החיים העבריים המתחדשים ומקבלים צורה חדשה, סגורה ומסגרת בחומת הגיטו, וישנה שם את שנתה בין החומות, ואין יוצא ואין בא לראות ולהתבונן על כל מה שנעשה ונברא בעולם החנוך והפדגוגיה בכלל ובחיים העבריים בפרט. עומד אני פה לפני חידה סתומה ואיני מוצא עליה פתרונים; בתי ספריה של קהלה זו למה נבראו? אם תאמר על התורה, הראיתם מימיכם תלמיד יוצא משם ותלמודו בידו? או מבין פרק במשנה? או לכל הפחות פרק בתנ"ך? הלא אפילו להתפלל כראוי אינם יודעים! אומרים לי: אלו בתי ספר לדת! ואני עומד ותוהה: הא כיצד? בה בעת שבארצות המזרח, שרוב מנינו ורוב בנינו של האומה שרוי בהן והדת נשמרת לכל חקותיה, כלליה ופרטיה, ואחרי הנסיונות הרבים הכירו אפילו האדוקים בדת, שהשפה העברית היא הבסיס, לא לבד לידיעת היהודות, שבלעדה כל הספרות העתיקה והחדשה וספרות הדתית

הצטמצם בד' אמות של הקולמוס, אלא התפשט על כל מעשי־אדם ותחבולותיו. היא היתה המעין שממנו שאב כל אדם חי ומרגיש כדי לרוות את צמאונו לדברי אלקים־חיים, ממנה ניזונה האמונה „במה שמעלה לטבע", והיא היתה מטפחת ומשפיעה מרוחה על כל מעשה יצירה בין בטבע, ובין באמנות, במדע ובפוליטיקה.

אולם משעה, שכהה כחה של הדת ואורה עומם, הלכה זו ונדחתה לפנה חבויה שברוח ונעשתה לפולחן של הרומנטיות המיסטית. ומכיון שנתמעטה השפעתה ונצטמצם תחומה מבלי יכלת עוד להטביע את החיים במטבעה המיוחד, דתחילו בני־אדם מביטים עליה בעינים זועמות, קראו עליה שם פסול, בהיותה לצוררת החיים, כביכול, בעיניהם.

ורוח האדם בא במצר. התלקחה מלחמה בקרבו בין שני יצרים, שכל אחד מהם רוצה להבנות מחורבנו של השני. היצר הדתי שלו רוצה בצמצומו, בהכנעתו ובהבלעתו, וכח יצרו הטבעי שואף להתפשטות, לשלטון ולכבוש של יצירה.

ומן המֵצר הזה לא נצא לעולם! כל זמן שלא תחדר ההכרה בלב הכל, כי הדת אינה בשביל עם ישראל סכום של עיקרים וצורה של פולחן שטחי בלבד. אלא העורק החי של נשמתו. השאר ישאר לעולמים הקרע שבלב, שנגלה לעיני הפקוחה של ב. בכל מוראו, אותו קרע שאינו מתאחה. וקרע זה מקנן לא רק בלבו של הצעיר, כי אם גם בלבו של בן הדור הישן, אלא פעולתו על כל אחד מהם שונה היא. הכל מרגישים בעצמת הכאב של הקרע ונמלטים ממנו. אלא, שהזקנים חשים להם מפלט בעולם זכרונות מני־קדם. מתחמקים מן החיים, שנתחללו ונעשו חולין, וניזונים בעבר, חלומותיו ונחמותיו; והצעירים באים לידי כפירה ובעיטה, סותמים את אזנם לבל תחדר בת־קולם של בני־הדורות ומשקיטים את לבם החומה באמונה סמויה בת ההוה ובתקות שעשועים לעתיד לבא.

בירדיצבסקי, שהרגיש את הינון של הלב הקרוע בכל תקפו נעשה למליצם של הצעירים המהפכנים וישפך את מררתו על ראש הזקנים. הוא ראה בעני המורדים והמתפרצים, שבראשם עמד; ובאותה שעה לא ידע דבר מכל צערם של הנכנעים והשחוחים שהתקוממו כצר נגדם, והם־אחיו בצרה . . .

אמנם בימים האחרונים עמד ב. על טעיותו וחזר בתשובה. היא ־אר וגיבח, כי במחנה הצועקים אין אזן קשבת לבכי הצער היהודי וינוגו, ולא עוד אלא שמבקשים להשתיקו ע"י תרועות וצלצלי־שמע. מכאן שכביש את נבואתו הפובליציסטית יעבר אל מחנה השתקנים. ראה ראש־הצעירים כי אין חיים במציאות היהודית יכי אין „מציאות יהודית" חיה בהוה ונמלט אל העבר: שיחות מני־קדם, מאוצר־האגדה, אגדות־חסידים . . .

/

השעה, שאנו חיים בה, היא שעת הרת־עולם לעמנו. שאלות לאומיות מבריעות עומדות על הפרק ודורשות תו"מ פתרון חיובי ומחלט. תי־ם של הפוליטיקאים הג"צ ולנקרנים ריחניים אין שום מקום בזמננו. כי זה שם לב

הזקים, שאין האחד מהם יכל לא לכבש ולא להכבש. מצר אחד רוצים אנו להיות יהודים, אלא רוצים אנו להיות דוקא יהודים חיים, אנו רוצים, שהיהדות שבקרב נפשנו לא תעצר בעד מהלך התפתחותה הטבעית, שהיא בעצמה תעשה לכח יוצר ומניע בחיים. ובאותה שעה אנו עומדים ותמהים: מה זאת יהדות? והיהודי המודרני קורא בספר ומסתכל במציאות ונדמה לו, שיהדות היא כל מה שמתנגד אל החיים, כל מה שנדחה ונפסל על ידיהם. וכאן מתחילה הטרגדיה.

ב. הוא הסופר, שעמד על כל עומקה של טרגדיה זו ונתן בטוי לטרגדית־עם עתיק שהלך בדרכו הסלולה אלפי שנים ועכשו פגר מלכת. מנהיגיו, כביכול, מושכים אותו לכאן ולכאן והוא עומד ותוהה, לפי שכבר פגה אמונתו ופרחה נשמתו...

ודאי, שתנועת ההשכלה בשעתה הריהי תולדת המבוכה הרוחנית וכל דבריה ושאיפותיה אינן אלא בטוי להתעוררות החיים, שקמה בלבבות. אבל המשכילים עצמם חסרה היתה להם השקפה ברורה על החיים ועל ההשכלה. לפי דעתם, המנהגים הדתיים והחומרות של השו"ע מתנגדים לאנושיות ולהשכלה ותוך כדי זה שכחו שני דברים: ראשית, כי כל אלה לא באו לנו מן החוץ, ולא פוסק זה או פוסק אחר יש בכחם לגזר על עם שלם גזירות, שאין להן כל שרש ברוחו ושום תקף בנטיות נפשו; ושנית, כי החומרות והמנהגים עוד לא אבדו להם בעיני הדתיים החיות והרעננות, הליח והריח שבהם; בעיני החפשים בלבד הרי הם הם דברים שאין בקרבם רוח ונשמה, וא"כ לא על החומרות והמנהגים בלבד תלונתם, אלא על הדת בכלל. אבל הדת היא אחת הפרובלימות הכי קשות של האנושיות, ואף פלוסופיה מודרנית אינה יכלה לעבר עליה בשתיקה ולפטר אותה בבטול בעלמא. והלא זה היה סיד הולשתם של המשכילים: הם נלחמו ברמ"א, בחיי־אדם, בקצור שו"ע ולא הבינו כי הללו לא היו אוזורפטורים, אלא נביאי רוח העם. ואם הרוח נראה להם למשכילים צר ומצומצם, היה עליהם להראות על אופקים יותר רחבים. הבה נראה מה הציעו הם לעם תמורת ההגיון התלמודי? את למוד הדקדוק! ובמה הם רצו למלאות את חללה של הדת החרבה? בהלצות וחדודים או במחאות וצווחות גרידא . . . והעם ראה, כי יש לו הפעם דין ודברים לא עם נביאים חדשים, אלא עם אנשים נבוכים, שבלכתם לא מצאו בעצמם את דרכם בחיים ועוד מרהיבים עז בנפשם להיות מנהיגים, ולפיכך התיחס להם העם בבטול, ולפעמים גם בשנאה. הוא ראה בהם לא מורים, אלא לצים.

ואולם אותו הקרע שבלב היהודי המודרני משעה שעזב את חומת הגיטו ויצא לרחובה של עיר שמחוצה לה, עדין בעינו עומד והוא ישאר „קרע שאינו מתאחה" כל זמן שלא יעמדו על טבעו ועל שרש עשיתו. לא הדתיות המופרזה היא האשמה, אלא הדתיות המצומצמה. השו"ע מעיק על הרוח המודרני לא בשביל רבויו, אלא דוקא בשביל קיצורו, לפי שבמצב ההתפתחות המתקדמת בהוה, מצעו קצר מהשתרע על כל מראות החיים וגלוייהם השונים. כשהשנים היו כתקונן והדת היתה עדין חיה בלבבות, היא לא היתה מורגשת כ„אבן־נגף" בדרך־החיים. הכל היה נעשה במאמרה, והיא בעצמה היתה ליוצרת חיים ומהדשת ברוחה תמיד מעשי יום־יום. שלטונה לא

הוא בא ללמדנו, כי עם־הספר העתיק אינו מתפעל לא מדברי־שירת חול ואף לא מדברי־חכמה סתם [ספרים, כספר בן־סירא, שיש בהם חכמה גרידא, לא נשתמרו אצלו] אלא לבו נמשך אחרי סופרים, שהם נביאים, שיש בהם קדושה נביאית ונישאים בלבם שאיפות נביאיות; סופרים, שאינם שרים על הצפור ועל שערות אשה ובמקים זה מביעים את געגועיה של הנפש היהודית, סערת לבה המתרפק, מעוף־דמיונה, החובק זרועות עולם.

סופרינו החדשים קובלים על הדורות הראשונים בשל התרחקותם מן הטבע ומן היופי שבבריאה, מונים אותה ברוחניות קיצונה ולא נחה דעתם עד שנזרקה קריאה מפיהם: „שובו אל הטבע!".

ברדיצבסקי היה הראשון, שהכיר בזיוף הפנימי של אותם הסיפרים, שמעולם לא היה להם הטבע דבר שבחיים והסתכלות הנפש, אלא פליטת הקולמוס. אמנם תמים דעה הוא עמהם בנוגע לעצם הדרישה ובגלוי גם הוא מתחבר אליהם ומתיצב בראש להקת הצועקים. אבל מרגישים אנו (ורושם זה נקנה לנו ע"י קריאה בספריו השונים), כי בודד האיש הזה בין אחזת־מרעיו וכי אונו הענגה נבלעת מקולה הצרוד של קריאה צעקנית זו, ובשעה שהוא עומד בתוכם וקורא יחד עמהם: „שובו אל הטבע!" הרי הוא מכוין את פניו באותה שעה כלפי הצועקים עצמם . . . וכאלו היה אומר: „שובו אתם אל הטבע שלכם, אל הטבע, כפי שנגלה בחזונו של ישעיהו, שובו אל הטבע היהודי!".*)

ראינו את הקורבה, שבין שתי־הקצוות בֵּין־קֹהֶן אל הספר. אבל יש עוד צד שוה לנו: בחיים ושאלת־צורתם, באיפן הבנת „הפרובלימה היהודית". בשביל ברדיצבסקי, כמו בשבילנו, אין היהדות שאלה פוליטית או סוציאלית. זו האחרונה נוגעת ליחיד בלבד וגם לכלל אך ורק בתור קבוץ של יחידים. לעומת זה היהדות הנה שאלה מוסרית, הנוגעת לכלל, בעיקר, וגם ליחיד במדה שהוא בא־כח הכלל ונושאו, כלומר ליחיד בתור ילידה של נשמת־העם; בספרו (שכחתי שם ספרו זה) מתאונן ב. ב.: „ספרותנו החדשה שמה פניה אל הכלל ואל הצד החיצוני שבחיים, ולא אל היחיד, אל תוכו, אל נפשו ושלמותו הפרטית. היא משתדלת לעשותנו לבעלי־חבורה מתוקנים ומשוכללים, ולא לאנשים, אשר נשמה בקרבם ואלקים בלבבם". כמדמה לי, שב. היה הראשון, שחדר לתוך תוכה של השאלה היהודית וגם קרא לה בשם: „הקרע שבלב". אמנם מלה זו כבר היתה ידועה גם למשכילים בשעתם, אבל הם חשבו, כי יש להם מלחמה רק עם הספר המקודש והאמינו שצריך אך לתקנו או להרחיקו, והשאלה תהא נפתרת מאליה. ב. הבין, כי הספר אינו דבר הבא לנו מן החוץ, כי אם הריהו חלק מנשמתנו היהודית, כח חי ופועל ברוחנו ומשום זה אין כאן מקום למלחמה עם גורם חיצוני, החוסם את הדרך בפני ההתפתחות הטבעית, אלא יש ויש מקום למלחמה נפשית עמקה, מלחמה בין מה שהוא יהודי בתֹכנו ובין מה שהוא אנושי, כלומר, בין מה שהדל מלהיות יהודי. מלחמה בין שני כחות נפשיים

*) ראה מאמר הנ"ל

שאינם זמר לכבודה של הספרות החדשה. פוגעים הם קשה בעצם הויותה ויורדים לחייה. אבל אנחנו, שיחדו עמו ישבנו על ספסל בית־המדרש ולילות כימים בלינו במחיצת הספרים הקדושים, אנחנו „בני־הספר" יודעים להעריך כראוי את סמיות־העין וסמטום־הלב של „חכמי־ישראל" העברים המודרנים שלנו, העומדים ומכריזים, כי עתידים הספרים הדקים והמהודרים לרשת את מקומם של הספרים העבים ומכוסי־אבק. מי יודע? אולי הלכה כמ"ד „עתידה תירה, שתשתכח מישראל" ועתידים הספרים הדקים והמהודרים לבא במקומם של העבים, מכוסי־אבק, אבל רק במקומם בארגזים בלבד, ולא בלב. שום כח שבעולם, אף של הרשות, ואף של מליוני־מצינטים, לא יהיה בידו לתת לספרות החדשה את הקסם־הצודה נפשות שהיה לישנה. לא יועילו כל הגדופים וכל הפצויים שבעולם, בכדי לפשט את הטרוניא נגדה שבלבנו, לב בני־הספר העתיק ותניכיו. מהו הדבר המבדיל בין הספרות החדשה ובין הספרות הישנה? כלום יש כאן רק הבדל בין קדש לחול? אחד־העם כבר ישב על מדוכה זו והשיב תשובה עפ"י דרכו. ב., שבנוגע להרגשת הלב העברי הריהו קרוב יותר לאורהא דמהימנותא, הביע את המלה הנכונה: חסרון־נשמה! — הספרות העתיקה ספגה לתוכה את דם התמצית שבלבנו. והחדשה „נכתבה בדיו לבן שאין לו צבע".

ההבדל הוא איפוא פשוט: זו היא שלנו וזו אינה שלנו עפ"י תכנה ורוחה אלא עפ"י השם בלבד. לא האפיקורסות שבה, כדעת רבים, וגם לא חסר העיון המחשבתי, כפי סברת אחד־העם, מעכבים ע"י הספרות החדשה, שתהא מרוצית ומקובלת, אלא חוסר המקוריות שבה בלבד. הספרות העברית החדשה כלה תרגום מן הספריות האירופאיות. אפילו הספורים העברים, העוסקים בתאורי־החיים המיוחדים שלנו ומציירים טפוסים עבריים מקוריים, אינן אלא תרגום. מובן, שאיני מתכון בזה לתרגום במובנו המצומצם, אלא לתרגום יצירתי. *)

היצירות של הספרות החדשה אינן נובעות מן המקור העברי, אלא הן פרי כשרון־ההסתגלות של עמנו; ורק הודות לכשרון זה, שספרותנו החדשה מצטינת בו ביחוד נדמה לנו כי יש לנו ספרות מקורית. בהעריכנו את המקוריות של איזו יצירה שהיא, אין אנו נזקקים לאמת־המדה של האמנות, טיבה ואיכותה. זהו דבר שבכשרון ונכנס בתחום המשפט של האמן היוצר. הוא לבדו מומחה לדון על מדרגת הכשרון והטעם ולחלק ציונים: משובח, בינוני, גרוע. אבל גם הקורא הפשוט בעל האינסטינקט הטבעי רשאי לחוות דעתו ולהביע את יחסו אל הספר הקרוא. הקורא מן הדור הישן, כשהיה לומד בספרו, לבו הזדעזע והיל ורעדה אחזו את מיתרי־נשמתו, והקורא החדש משתעשע בספרו ונהנה אמנם מקריאתו, אבל לבו נשאר קר כקרח. אף זיק של התלהבות ואף רטט של געגועים לא יגיעוהו. כרם היחס המשונה הזה של בני־הדורות אל הספר החדש ידוע הוא ואומר: דרשני. —

*) ראה „על הפרק" מאמר I צד 13.

משתדלים ליצר ספרות, כמו לכל העמים, אבל לכל ספרות יש שרש נשמה מיוחד, וכל נדיו המה אחוזים ושיכים רק לעמם ומולדתם. ולספרותנו החדשה אין שרש ואין נשמה . . . דוקא הספרות העתיקה, ואפילו הספרות הרבנית. היתה ספרות חיה, כי היה לה מגע עם נימי הלב החי וינקה מתהום הנפש. עכשיו הספרות נכתבת בדיו לבן שאין לו צבע . . .״

הקורא הפשוט עומד משמים למקרא הדברים הקשים האלה. הרי הם חותרים חתירה עמוקה תחת יסודות בנין ההיכל החדש של הספרות המידרנית, הבנין החדש אשר בוניו ומיסדיו עמלו להקימו על „משיאות״ הבנינים העתיקים שלנו. אמנם כן, הדברים האלה יצאו מפי ברדיצ׳בסקי. זה האיש, שנסח את המאמר: לא ליבני איניש בי־כנישתא אחריתא עד דסתר בי־כנישתא . . . אותו ברדיצ׳בסקי, שהגהו בכבודו ובעצמו לא רק אחד מ„הכהנים הגדולים״, המשמשים במקדש הספרות החדשה, אלא אחד הסותרים, מהריבי המקדש הישן, האיש, שיען לפוצץ בכשיל וכילפות את ה„הר״ וכל אשר צומח עליו . . . (לשונו בקירוב כאחד ממאמריו). ברדיצ׳בסקי, שבתור פובליציסט עברי התחיל להשמיע את קולו מעל במת־הספרות החדשה ולדון בפרובלימות אנושיות כלליות — הוא הראשון, שנכנס אל עולם המחשבה המודרנית, הציץ ראשונה בנבכי־הרוח הבלוא וחורג ממסגרותיו, הציץ ונפגע בדעותיו היהודיות. על פי תיכו, טיבו וטעמו נשאר ב. מה שהיה — תלמיד וַלוֹזִ׳ין. ה„אמרות המפוצצות־ שלו, אשר כונן נגד כל מה שלמד בישיבה, אינן אלא פרי התמרמרות, תוצאת־ ההתנגשות בין מה שקלטה רוחו מן היהדות ובין מה שספגה מן החוץ, וסך־הכל של ההתרוצצות בין וַלוֹזִ׳ין וברסלוי. את „האפיקורסות ההבלנית״ שלו רשאים לזקף על חשבון „מצב־המלחמה״, שבו נמצאת תמיד נפשו האי־שקטה, מבלי מצא אף רגע מנוחה . . . דעותיו הפילוסופיות על מהות היהדות וערכיה נותנות ענין יותר למחקר־ פסיכולוגי. בעיקר הדבר אין ב. פילוסוף בעל השקפת־עולם מסוימה ומוצקה. על פי טבעו הנהו משורר־מהפיש. מזגו „חם״ יותר מדאי עד כדי עיון מפשט קר. הפילוסופיה שלו אינה אלא שירת בת־הרגע ולעמת זאת הפובליציסטיקה שלו היא צעקה ארכה אחת, צעקת „המחפש הבודד״, הנישא נלמוד על ישכמו את סבל מלחמותיו וספקותיו. אין בידך טעות יותר גדולה מלהזין על ב. עפ״י הדברים, שהוא משמיע בקהל. עכ״פ שייך הוא לסוג האנשים שמזלם — מזל טרגי — גורם להם להיות אי־מובנים לשומעיהם, ולשונם כמו נתנה להם אך וּרק להעליש את הניונותיהם להעליף את הרהוריהם, לכסות את מחשבותיהם. אבל מבעד לשכבה העבה של הקליפות הספרותיות החיצוניות בוקעת ועולה אלינו לפעמים בת־קולה של נפש יהודית הומיה זו. מטים אנו אזן ולבנו נמוג, כאלו היינו שומעים את קול נשמתנו אנו מדבר מתוך גרונו של האידיאליסטן איש־הרוח, אשר בנפתוליהם ועטים של „מזלות נעלמים״ היה לנדול שבמנדינו. כשב. דן בדברי־רוח אנו עושים את אזנינו כאפרכסת — ובן דרכו תדיר: פותח הוא בנגנות ופתאם הופך את פניו ונעשה לשליח צבורנו, ולפרקים — הנגנו הקהל היחידי, העונה אחריו „אמן״. דבריו המובאים לעיל ודאי

על הקורא החרד עושה רשם הפתוס המיוחד של ברדיצ בסקי. מרגישים מיד, כי אדם זה לא עלה על הבמה הספרותית, כדי „לחוות דעתו הרמה", אלא נדחף דחיפה עצומה ע"י כח פנימי. האש, העצורה בעצמותיו, הפליטה מלים מפיו; דבריו עוקצים ודוקרים את הנפש, מבירים, שלא מתוך קלות דעת וזחיחות הלב דבר מה שדבר.

ב. אינו נמנה על הסופרים, השוקלים את דבריהם במאזני־זהב. בשעת דבורו הוא עוצם את עיניו וממטיר אש וגפרית, ואינו שם לב כלל וכלל אל השומע, ואינו חש על רגשותיו היותר נעלים של זה.

למה הוא דומה באותה שעה? לקלחת רותחת, מרתיחה ומפעפעת עד שפה חומה. ב., שבדעותיו התרחק כל כך מן היהדות הדתית, הנהו עושה בסגנונו ובפתוס שלו רשם של מוכיח דתי, העומד בשער ומעורר לעבודת הבורא.

ויש שנדמה לך, שגם במלחמתו נגד הדת הרבה מן הדתיות יש בו. לא הדת נפגמה בעיניו, אלא האדישות של מחזיקיה נמאסה עליו.

הדת, שתחלת ביאתה לעולם היא בכח וגבורה, הנה היתה לסימן החולשה, מקים לנשים זקנות להתגדר בו.

„קול ד' בכח" — פסוקו החביב של ב. המורד מבטן ומלידה, מתפרץ מטבע הויתו. לא הכפירה אצלו העיקר, אלא המרידה הכרוכה אחריה; הוא שונא את המנוחה ומתעב את הקפאון. משקץ הוא את הזיוף הנפשי הפנימי, ואותו הזיוף מוצא הוא דוקא לא אצל הזקנים, שהטאם היחידי הילישהם וזקנתם, אלא בצעירים גבורי־התחיה ובעלי־המהפכה.

בספרו „מעיר־הקטנה" הוא מעביר לפנינו תמונה מול תמונה — את רחל הזקנה, בעלת אידאלים, שחיתה בהם ומסרה את נפשה עליהם, וכנגדה את העלמה המודרנית, המבקרת תדיר את האספות הפומביות, כותה כף ומתלהבת וכל זה אינה אלא עגבנות של בתולה, שהגיעה לפרקה; את שמואל האפיקורס, שהוא נלחם בעד משאת נפשו לישמה, לוהם בכל לבו, ולעמתו את שמואל הגביר הלאומי, שהנהו שקרן וצבוע (ראה ספרו הנ"ל). שניאה עליו כמות הדמגוגיה, המהלכת זקופה וכובשת את הרוחות הנבערות, איתה הדמגוגיה המידרנית, שהעם מיממש לה כלי משחק לאמבציות איגואיסתיות, לקומבנציות פוליטיות בלבד. אין הוא מחבב את הנחשלים ואת המפגרים, סריסי־המציאות וגזירי־החיים, ועוד יותר הוא בוחל בהפרזה הפטפטנית. שמתאמרת לפתר את שאלת כל השאלות בהבל פיה, בעוד שהיא ריקה מכל ידיעה ונבובה מכל רגש אחריות; מתעב הוא את הפתוס המזויף, שבגבורתו על המיטינגים ובהשפעתו על המחות הקטנים הוא פוסע ברגל גאוה על ראשי החושבים וההוגים. מענינת ביחוד התיחסותו של אפיקורס זה אל ספרותנו העברית החדשה, אותה הספרות, שמרגע צאתה לאויר עולמנו התהילה במלחמה נגד הדת ועדין היא מחזקת בשנאתה אליה.

„מה עלתה לספרות העברית החדשה" — שואל ב. בספרו הנ"ל — „שאבדה לה ההשפעה, שהיתה לספר הישן, העתיק המקודש? הסיון נשמה" . . . אנחנו

ישראל! — ובו ברגע אתה מרגיש את עצמך מוקסם בחבלי־קסמיו, וכאב וקצף זה נעצרים עמוק בתהום נשמתך ואין אתה יכל להעלותם על שפתיך. מוכרח אתה לשנאו, ואין אתה יכל לבזותו; רוצה אתה לנדותו, אבל אין אתה חפץ לדחותו.

אחרי כל להגו הא־סי כלפי מעלה אתה נשאר דבוק בו, ומתוך בושה בעל־כרחך אתה מודה: הרי קורבה נפשית וגם קרוב לבבות יש כאן . . .

מה היא הסבה? הוי אומר: שתוף מקור. האפיקורסות של ב. היא יהודית בשרשיה ובענפיה. היא נובעת מאותו המקור הנפשי, שממנו הדת נזונה ומתפרנסת — מתהום ההתרפקות והגעגועים הנפשיים.

אמונה וכפירה לא תמיד הם דבר והפוכו. יש אמונה, שאינה אלא כפירה — כפירת האדם בו בגופו, שלילת עצמותו, ותור על עצמו; ויש כפירה שיש בה מהאמונה ואין בינה ובין הפקרות שהצנית, שאין בה אלא פריקת־עיל בלבד, ולא כלום.

אין אמונה ישלוה ורווית־רצון באה להעיד, אלא על ריקות פנימית וחוסר־מחשבה. ההתבטלות בפני רשמים חזקים, שהם תקיפים מהכשרתו הנפשית של האדם, ניטלת מעצמותו את מעוזה. הוא הולך ונסחב, הולך ונלכד ע״י השפע מחוץ, המשפיע על חושיו; רצונו נעשה רצוץ ושבור ואין הוא יכל להתקומם או למחות. מאמין היא, לפי ישחדל אונים הוא לכפר. אמונה כזו אינה ראויה לשמה, אין זו אלא העדר הכפירה, ואינה יכלה לשמש מקור לכח־יצירה. האמונה השלמה, כלומר הדתית והיוצרת, זו ששמה הולמתה, דרכה בסער. היא באה מתוך שפעת כח ועז מוסרי. אין אמונה שכזו מצב נפש פסיבי, אלא בטויה הנמרץ של אקטיביות נפשית, היוצרת וכיבשת; אינה בבחינת נכנעת ונשמעת, אלא גוזרת ומכריעה, מהיבת ומכניעה; אין היא באה לאחר ישחדלה הכפירה בלבו של אדם ופסקה היותה, אלא היא קודמת לה או באה עמה, עולה ומבצבצת מתוכה.

כלל אמרו חכמים: אין אמונה בלא כפירה, ואין חיוב שאין עמו שלילה. מאמין אמתי הוא גם כופר לחצאין — משתחוה לאל ומשמיד את האליל, בידו האחת בונה מזבח ובשניה נותץ במה. ומכאן אתה למד שהנגוד הרב שבין המאמין ובין האפיקורס גדול איפוא לעין, הרואה אותם בצורתם הנגלית, אבל לא למסתכל בעין בוחנת בקמטי נפשם ובמקיר מחצבתם. באפיקורס אמתי הכתוב מדבר, ולא בפורק עול.

ב. הוא אפיקורס דתי; האפיקורסות שלו נקנתה לו לא על ידי קריאה שטחית בספרי־מינות. אלא באה לו מתוך יסורי־הנפש ועלתה לו בקרבנות מרבים. כשחודרים לתוך יצירתו, מרגישים במלחמה הפנימית הקשה, בהתאבקותו, בפרכוסי נפש דואבה, כל מלה ומלה טבולה בתמצית דמו, זהו אפיקורס אמתי, שלפנים האמין ועכשו כפר, שהיתה לו אמונה משכבר הימים והיא מתה זה עתה לעיניו, והוא הרגיש בצער גסיסתה ופרפורי־המות שלה; זהו אפיקורס מוסרי, אפיקורס יהודי — באפיקורסות זו יש הרבה מן הרוח, שמחיה את האמונה; הריהו עומד עדין על באר הדת, בוחש ברגליו ומדליח את מימיה, ולפרקים מרכין את ראשו, דולה בפיו ומרוה את צמאונו.

אנו את זאת — ורק את זאת! — בלי שום הַטָּיָה אחַר רצון אחֵר הנוגע באיזו „גניעה־בדבר" מפאת מה שהיה עד עתה, מפאת מה ששגינו עד עכשו, אם ברצון ואם בהכרח, אם בדעת ואם בטעות... ואם תקיף הוא רצוננו היחיד הזה ואם עשוי הוא לבלי חַת מפני הרוחות המנשבות כנגדו מסטרא דא או מסטרא אחרא... ואם לאחר שיבחון כל איש מאתנו את לבו ימצאהו נאמן לפני רצונו זה — אז אין לנו מסקנא אלא אחת:

תמורה גמורה אנו צריכים להכניס במרכז חיינו הלאומיים בנוגע לעבודת הצבור. לא שנוי כי אם תמורה. תמורת פוליטיקה ביהדות מעשית, תמורת מפלגה בעבודת הכלל, תמורת פרוגרמה בפסק־דין־תורה!

לא תקון בפרוגרמה זו או אחרת ולא פשרה בין שתי מפלגות מתקוטטות יביאו לנו את השנוי לטובה. נשוב אל היהדות לגמרה, אבל לגמרה ממש!

המשכילים הישנים היו אומרים: „היה יהודי באהלך ואדם בצאתך!" החרדים ישבדורנו גזרו: „היה יהודי באהלך ואורתודוכס־מפלגתי בצאתך!" — דַייט בכך! נשוב נא אל היהדות בכל עת, בין ביחיד בין ברבים, בין בעבודת הפרט בין בעבודת הכלל. —

וזאת התמורה.

הרב י. וינברג.

הספרות העברית החדשה והקבּרניטיה.

.II

ברדיצ'בסקי*).

הריהו סופר יחיד ומיוחד במינו. אין אתה מוצא סופר מעורר כ"כ התמרמרות ומחאה בלב החרדים כמיתו. לפניו לא ההין איש להוציא מפיו דברי מינות נוראים ומבהילים, כהנזרקים מפי עטו. האפיקורסות שלו מכה לב המאמין בתמהון. חרוף וגדוף כזה לא שמעה אוזן ישראל, חוצפתו כלפי שמיא עוברת כל גבול, ובאותה שעה עצמה אין סופר זולתו כ"כ קרוב לנפש דתית תמימה, אין סופר אחר חודר כמהו ללב בעל האמונה ונוגע בנימיו היותר דקים. פה אתה מתרגז עליו ושם אתה נמשך אחריו. יש שבהרמת ידו כלפי מעלה הוא גורם לך כאב, מעורר את קצפך ומחלל קדש־הקדשים שבלבך, ואתה רוצה לקרע ברגל, לחרק שן ולקרא אחריו: מחלל קדשים! עוכר

*) הערת המערכת: המחבר חשב בתחלה להמשיך את הדפסת מאמרו ע"ד אחד־העם; ואולם כתב־ידו אבד באורח־פלא לדאבוננו הגדול, ועד שיחזור המחבר לכתוב את מאמרו מחדש, אנו מדפיסים לע"ע את מאמרו השני ע"ד ברדיצ'בסקי. אגב נעיר, כי בטעות נשמט בראש המאמר ע"ד „אחד־העם" השם שנתן המחבר לסריה שלמה של מאמרים שעתיד הוא לפרסם בירחוננו ע"ד „הספרות העברית החדשה וקברניטיה".

והיו מעוררים את כל אדם מישראל להחם את לבו ולהחיש את מעשיו בענין זה או אחר מצרכי האומה?.

ולמשל:

אלו חִייבו גדולי התורה בדורנו את הפרישת המעשר לצרכי האומה — לא רק לבנין המעון הלאומי בארץ ישראל בלבד (שהוא בודאי ראש וראשון לנו!) אלא גם לכל צרכי האומה המרובים בכל תפוצות הגולה; והיו מוציאים את החיוב הזה מתוך דין ודברים בשו"ת להלכה למעשה לכל הפחות באותו כבד־ראש שעוסקין כו לענין היתר נשואין בהסכמת מאה רבנים; ואלו הכריזו על החיוב הזה בהסכמת כל רבני ישראל בתיר תקון הכמים על פי משפט התורה שעל זה אמר הכתוב „לא תסור מכל אשר יורוך!" — והיו מודיעים את זה כפסק־בית־דין מן הקהלות הגדולות אל הקטנות והיו דורשים הרבנים בכל אתר ואתר, בשבת־הגדול ובשבת־שובה, בשבח מצוה רבה זו, ברוב שכרה ובחומר ענשה; ואלו הִפְקידו על זה ממונים וגובים לתבוע את הכסף המתוקן, לצור ולמנות ולהגיה להיות זה לקרן לעם ישראל לעשות בה גדולות — כלום לא היה נעשה חיל רב על ידי תעמולה ענקית כזאת על פי נוסחה הקדום של היהדות? כלום לא היה מתבטא על־ידי־זה רצונו של עם ישראל גלוי לעין העמים (דבר שהציונים כל כך עמלים, בצדק, להשיגו, ואינם יכולים) באופן נאה ונעלה ביותר? וכלום לא היה גורם כל זה לאחוד האומה כֻלה על בסיס התורה והיהדות על צד האפשרי ביותר?

תנחומות קדש, נֹעַם השם ושמחה של מצוה היתה מביאה עבידה עצמית כזו ללבו הנדכא של עם בוזז ושסוי. בעסקים כאלה „העמלים עם הצבור לשם שמים" והנמסרים לעמם בכל לב ונפש כדברי ר' ישמעאל בן אלישע: „בני ישראל הנני כפרתם!" — בהם היה רואה ההמון הגדול את רועיו ושועיו שקמו מתוכו ואחריהם היה הולך.

בידנו טובנו. אתנו אוצרה הרוחני של היהדות אשר ממנו תורה, ממנו חיים אף ממנו עצה ממנו תושיה לעבודת הצבור בעירת התורה ולעבודת התורה בעירת הצבור.

אי אפשר כאן להראות בפרטות על כל דרכי העבודה הצבורית על פי יסודותיה המקוריים של היהדות המסורתית לאחר שתגיע זו לידי „אבטואמנציפסיה", לידי השתחררות גמורה משעבודה אף היא (כמו מנַדיקָ הלאומיים) לדרכי ההתגודדות המפלגתית הנהוגים אצל אומות העולם; אי אפשר לפרש כאן מראש את כל התוצאות הטובות המרובות שהיו באות מתוך כך — יבואו הגדולים והטובים שבנו ויעסקו בהלכה זו ואז ימים ידברו ושָׂנִים יודיעו חכמה.

אם אך רוצים אנו שלא יהא מצבן של תורתנו ורוחנו רופף ומסוכן כמו שהוא עתה; אם אך רוצים אנו שתשוב היהדות לְהַפרות בשדה עתידנו את הזרע הרוחני הברוך, זרע בֵּרך ד', אשר זרעו בנו בדמעם ובדמם כל הדורות הראשונים זכרונם לברכה; אם אך רוצים אנו שלא הביש זקנת עמנו את ילדותו וכי לא נעביר מבני דור יבא את נחלת אבותינו הקדושה והטהורה אשר ברמתה של היהדות המסורתית; אם אך רוצים

זוית. כל מי שגדל בהן והגיע במעלותיהן למדרגה ידועה, גדול עממי הוא זה, קנוי ללב העם וגָחַן באהבתו. ואת היחס הזה שבין עם ישראל לגדולת תורתו אנו צריכים לטַפֵּח. ישראל מצד זה והתורה מצד זה — פנים אל פנים ידברו נא ביניהם ואַל נעשה את המפלגה למליץ בינותם!

והפרש גדול יש בין עבודת הצבור בנוסח מפלגתי לעבודה זו עצמה מתוך יהדות־סתם, או כמו שקורין לזו האחרונה בלשון יהודים פשוטה: עבודה לשם מצוה ולטובת הכלל.

כשמפלגה עובדת היא באה מן הכלל אל הפרט. היא קובעת לה תבנית כללית להשגת איזו מטרה ועל פי יסודי ההלכה של זו. היא מחדשת לה דינים מפלגתיים או הוראות שעה לכל פרק ולכל עת. היא עוסקת בפתרון שאלות השטות לרוח היום ואת כל פרטי הפרטים של עסקי עבודתה היא זוקפת על חשבונו של הכלל הראשי המבוטא במטבע הפרוגרמה, שהרי הוא מתחלת בריָתו לא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא על כל הפרטים כלם.

אחֵי לגמרי היה סדר־העבודה אצל גדולי התורה והמצוות בעסקיהם לטובת הכלל. יסוד לכל בנין רוחם היתה התורה עצמה ולא איזה פסיק מחודש מעין „יהודה ועוד לקרא" העשוי בידי אדם כתבנית „פרוגרמה" ושאין בו באמת שום חדוש אלא זרוז קלוש בעלמא לקיים מה שמקובל מכבר, להתנהג כתורה וכמצוה. היהדות כמו שהיא, בלי כחל שרק ופרכוס הבאים בזול מן החוץ, היתה להם למורה הוראה. ובכחה של זו עשו מה שעשו, עד שלא נמצא אף תנוק אחד באומה שלא יהא לומד ספר, אף לא נער בעל כשרון אחד באומה שלא יכנס אל הישיבה, אף לא עירה קטנה אחת בגולה שלא יהא בה מוסדות לגמילות חסדים ובקור חולים; ואף את קרן השאיפות הנשגבות לעתידן של ישראל הרימו בתוך העם, נתנו לו תלוי־ראש בשפלות הגלות, העסיקוהו בלי הפוגות בישוב ארץ ישראל ובעבודה נמרצה לשם הקלת סבלותיו של כל קבוץ יהודי פה או שם. ואת כל עבודה עשו בשעתה, לשם כל עבודה הזמינו מבני העם את האנשים הראוים לה, בשביל כל ענין וענין עוררו ביחוד את תשומת לבו של ישראל ועמנו נענה להם בכל נפשו ובכל מאודו והיה בא מדי פעם לכלל הכרה שהוא מקיים את המוטל עליו.

וכי לא אפשר היה גם עתה ליראי שמים ותלמידי חכמים שבדור שלא יחקו את מנהג העמים להתאחד בתור „מפלגה קונסרבטיבית" ושלא יחבשו לראשם את מצנפת הפוליטיקה כביכול עם פעמוניה המצלצלים אשר בשוליה ועם שקלי הכסף הדרושים להתלות בה בשביל קופת המפלגה — שקל ופעמון, שקל ופעמון?...

וכי לא אפשר היה גם עתה להחזיק בכל עוז את מנהג אבותינו בידנו ובמקום אספות פומביות מפלגתיות, שלא העלו לעמנו אלא מחלוקת לישם שמים, היו מתקבצים גדוליני בצנעא לטכס עצה בדעת תורה מה לעשות בעת הזאת והיו באים לכלל החלטה מעשית והיו שבים כל איש לקהלתו והיו מדברים אל העם לא בשם ה„מפלגה" וה„קונפרנציה" כי אם בשם התורה הישראלית שאנו מאורגנים ועומדים לה מהר סיני,

היא לא תצלח.

היהדות לא תסתגל לאורגניס־גרמיפונים כבדי שתכתוב את תורתה על הטבלא שבקרבם בסגנון פרוגרמה מפלגתית על מנת להעמיד אחר־כך בריה חדישה זו בפתחי שערים ובראש כל חוצות להכריז ולהודיע בקול תרועה גדולה את כל אשר שמו בפיה. המסגרת המפלגתית צרה מהכיל את הנצח שביהדות. אמנם „שבעים פנים לתורה”; ומעולם לא דמה קבוץ של יהודים בארץ זו לקבוץ אחר שבארץ אחרת; בני ארץ ישראל לא דמו לבני בבל, חכמי ספרד לא דמו לגדולי צרפת רבני אשכנז לא דמו למפולפלי פולין וחסידי פולין לא דמו לחריפי ליטא — אבל הצד השוה שבהם, או יותר נכון: העיקר הפנימי השוה שלהם זוהי נשמת התורה, שבכל שבעים פניה אחת היא תמיד, שאינה תלויה במנהג זה או אחר, בדרך זו או אחרת. זוהי אותה המהות שאי אפשר לנו לפרוש בשמה כי פלאית היא, וזו אותה הדמות שכל יהודי יודע ספר מרגישה בעומק לבבו וחי במחיצתה. זהו הגרעין הנצחי שביהדות שאין שום פרוגרמה מפלגתית יכולה להזדקק לו בכדי לעשות ממנו זרע־ברכה לשדה הפוליטיקה שלה.

אפשר להצליח ביצירת מפלגה לשם פנים ידועים של היהדות, לשם אופי ידוע שלה השונה מן האחרים בני גילו, כגון מפלגה להאורתודוכסיה שבאשכנז או מפלגה להתחסידות שבפולין אבל לעצם הויתה של היהדות בכלל, לסוד הקיום והנצח שבה, לא תצלח כל עבודה מפלגתית.

כבר הגיעה השעה להעמיד את עצמנו על האמת, כי לא רק המפלגות החרדיות שיש לנו כבר אינן מצליחות ביותר בעבודתן להיהדות אלא ששום מפלגה חרדית, תקים איזו שתקום לא תוכל לזכות להצלחה גמורה בעבודתה לשם כך.

שום „מרכז”, שום „ועד הפועל”, ואפילו „מועצת גדולי תורה” ו„כנסיה גדולה” בכבודן בעצמן לא יעצרו כח כלם יחד לקנות להם בלב העם אותה חשיבות ואותו כבוד שהוא רוחש לתלמיד־חכם גדול בשעה שהוא נגלה לו לא בתור בא־כחה של מפלגה ללמד פוליטיקה לרבים כי אם בתור צנוע יושב־אהל הלומד תורה בינו לבין עצמו ומוסר מה שלמד לתלמידי בית־מדרשו מורה דרך בנחת לבני קהלתו ובין כך וכך נקנה לו שם־טוב בכל תפוצות ישראל על שם תורתו יראתו וחכמתו. עבודתם היהדותית של גדולי תורתנו טבעית היתה, מעצמה באה, לא במעשה מכוון ולא בכוון מעשה. הם יצאו אל החיים ללמוד ונמצאו מלמדים. מתחלה העסיקו את עצמם בדברים העומדים ברומו של עולם, אחר כך העסיקו את תלמידיהם עמהם יצאו תלמידיהם והוציאו את טיבם בכל סביבתם הם וסביבתם מסרתו לשאר בני האומה עד שפשטה השפעתם בכלה. ככה היה הגדול בישראל ל„רבן של כל בני הגולה” ואיש לא היה בכל האומה שיעיז לכפור בגדולתו. די לך לזכור את שמו של רבי ישראל סלנטר ז"ל בכדי להסכים אל האמור.

התורה והמצוות על פי היהדות המסורתית עוד נכסים עצמיים הם בישראל למרות כל הלוחמים עליהן להוציאן מרשות העם להפקירן לכל הקודם ולהגיחן בקרן

כי אם משיָרֵי הכנסת הגדולה של רגשי קדש ורעיוני עלוי שנתכנסו בלב האומה על ידי הדורות שהיו לפנינו, דורות של תורה ומעשים טובים.

כשישתתף, למשל, צעיר ציוני באיזה נשף ספרותי יפה הטבוע בהותמה של לאומיות אי־דתית, הפיתח כדרכו בנאומים ושירה ומסיים והולך בצחוק ובמחול — ודאי שירגיש הנאה לאומית ויהי טוב לו בשעת מעשה. אך כלום אפשר להשוות את ההנאה הרוחנית הזאת — עד כמה שהיא רוחנית! — אל אותו העֹנג הפלאי על היהדות ועל טובה ואל אותה החבה היתרה לעמנו ולעולמו בשעה שישמע צעיר זה עצמו קול נער „מתמיד" המאחר בלילה, היושב בצנעה על יד ספר תלמודו ומשקיע עיוניו בעמקי הסוגיות?...

ברי הוא, שד"ר טהון זה עצמו העומד ו„מספיד" את היהדות הדתית ומזמר „מי שברך" לציונות בת בלי דת, אף בו גופו תתלהב יותר ציונות זו שלו בעמדו על סף בית המדרש מאשר בעמדו ב„קלוב" ציוני. הגרעין הדתי חבוי בלבו של היהודי הלאומי בעל כרחו ושלא מדעתו. לא נס ליחו ולא סר כחו של הגרעין הבריא הזה הסמוי בדורנו מן העין מלהוציא פרות ולהבשיל בר לשַׁבר רעבונם של בני דור יבוא אשר ירעבו לדבר ד' . . . וכבר נראו סימני הרעבון הזה בין ה„דגולים מרבבה" של הדור העכשוי, מבשרי הדור הקם. העובדה המעציבה שבעלי הבשורה הזאת עדיין מעטים הם, יחידים בודדים הם בין כל אותם הרבים שאינם מרגישים את האור הזרוע בלבבם על ידי שמשה של היהדות — העובדה הזאת אינה צריכה לגרום לנו יאוש־לבב והתרשלות־במעשים, כאשר ידמו עלינו אחרים שאינם בקיאים בהלכותינו, אלא אדרבא! מתוך שאנו מרגישים שאנחנו המועטים שומרים בלבבנו בשמירה מעולה את האש הקדושה, אש־דת, אשר לנוגה קויה הרחוקים מתחממים שמה, בכל יתר החוגים, הלאומיים השונים למיניהם; מתוך שאנו מכירים שאתנו היהדות כמו שהיא בעוד אשר לאחרים רק פרורים הימנה ויום יביא איש־ בו יִכלו הפרורים הללו וכל אלה שנתפרנסו מהם עוד ישובו אלינו לבקש מזונות. . . מתוך שאנו יודעים את כל זאת אין לנו רגשי יאוש למַראֶה ההוָה הקלוקל כי אם רגשי חובה רבה לעומת העתיד ההולך ובא; ולא תהא לנו התרישלות במעשינו על אשר אינם מצליחים לפי שעה, כי זוכרים אנחנו שידנו על העליונה, כי לאל ידנו, ועָשה נעשה וגם יָכֹל נוכל.

ומפני מה אין אנו מצליחים לפי שעה? מפני ישסוגרנו במסגרת המפלגתיות.

מונים הלאומיים את המתבוללים כי כל ישותם מלאה חקוי בעזבם את עולם עמם בכדי להטמע בין הגויים; מונים החרדים את הלאומיים כי גם הם מלאים חקוי בעזבם את תורת עמם בטהרתה בכדי להרכיבה עם תרבות זרה — אך אין עוד האיש אשר יבוא לבסוף ויגיד גם לחרדינו, שאף הם מלאים חקוי, בבואם להכנים את השפעת היהדות אל תוך מרחביהם של חיי האומה על ידי צנורות של מפלגה ו„פרופוגנדה" של מפלגה וקטטות של מפלגה ו„דור־הפלגה" של מפלגה ככל הלכות המפלגות אצל אומות העולם ובתוספות חריפות והתמרמרות של שקלא־וטריא יהודית.

לדברי מתנגדיהם, אינם עושים כלום, כך המתנגדים, למרות התפארותם, לא עשו אף הם עדיין כלום, אלא שכמה דברים שגם בלתם היו נעשים — כגון הישוב בארץ ישראל והתנאים הטובים לנו שבמנדט האנגלי — הם מעלים על עצמם כאלו עשאום רק הם. זאת תורת הזכות.

והוא־הדין במחנה הישני. אותם משדרותינו שלא העמיסו על מפלגתם את הקבלת הכללית למצא ישועה לכל צרה שלא תבא, כי אם ראו את עצמם יוצאים ידי חובתם „לרוח התורה והמסורה" על ידי שתוף פרוגרמתי־מלאכותי של היהדות הדתית עם הלאומיות־נרידא בהיותם מקוים שזווגן יעלה יפה ויזכה לגדל לעמנו בנים עסקים בתורה ובמצוות — גם בתורתם של החוגים הללו רבה הנקודה על הכתב, גדולה ההטעמה מעצם הענין, רבו התוכחות והתביעות והבקרת־על־הבקרת יותר מגופי מעשים עצמם להפראתה והפרחתה של תורה ולהכנסת השפעתה בחיי האומה.

אבל כל כך למה? מפני מה אין מעשינו מצליחים?

חוקרי היהדות שבמחנה הציונים משיבים על זה ואומרים: מלחמה ללאומיות עם הדת! כל אחת שואפת לנצח ולמשול על היהודים והיהדות. אך הצדק במלחמה זו, כמובן, על צדה של הציונות הלאומית והדת שהיא חסרת־אונים מחויבה להשתתק לעולמי עולמים ולהכיר בנצחונה הגמור והמוחלט של הלאומיות החזקה ממנה.

כדברים האלה פרסם כעת כלי־מבטאה של הציונות בפולין בשם אחד מטובי ראשיהם, רב ומטיף, הד"ר יהושע טהון.*)

ואמנם הדין עמו, אם רק נָשום את ערכה של היהדות המסורתית וכן את ערכה של הלאומיות־נרידא על פי התגלמותן של שתים הללו במפלגותיהן המדברות בשמן. אך אם אל העם עצמו נקרב, אם נבחין את ארחות הייהם של רוב בני אדם מישראל — ואז נשב למשפט, אין כל ספק שההחלטתנו תהא אחרת לגמרי מזו שפרסם הוא. לא הלאומיות־נרידא, יהדות בת בלי דת, מנצחת על מעשי יום יום של רוב היהודים החיים ביהדותם, כי השלטת שם כמו בשלָה, המבריחה אותם מן הקצה אל הקצה, היא דוקא אותה הלאומיות הקדומה שהיא מורשה לנו מאבותינו, אותה אהבת ישראל התלויה באהבת התורה. לפני דורות אחדים היה עוד הקשר האמיץ שבין שתי האהבות הללו גלוי וידוע כל צרכו לכל אחד מבני העם; והמעולים שבו היו מוסיפים להכיר גם את האהבה השלישית העולה על גביהן וקשורה בהן תמיד כשלהבת בגחלת, הלא היא: אהבת המקום. „קודשא־בריך־הוא ואוריתא וישראל חד הוא" לא היה אז אמר של גדולים כי אם פתגם עממי להגוי כלו. ודאי הוא שעכשו כבר אין הדבר כן. לא אותה ההרגשה העמיקה בקדושת ישראל ובקדושת התורה ולא אותה ההשפעה החודרת של ההרגשה היהודית על חיי העם. אבל גם זה ודאי, כי כל מה שיש לנו עדיין, כל מה שהָיה עוד בלבני ובמעשינו מאהבת האומה ומעבודה לשמה לא מברואי דורנו הוא. לא פריה של ספרות ולאומיות הוא שנתחדשו בזמן הזה

*) ע' הצפירה גליון ל"ו ש"ז.

ישרון
ירחון לתורה ולעניני היהדות

חוברת ב. אדר שני־ניסן תרפ"א שנה שניה.

מ. ג.

תמורה.

„שבענו בקרת, הראו דרך לפעולות! יודעים אנו מה היא חובתנו, אבל פרשו לנו כיצד נעשנה?!"

כך יטעון הקורא בצדק כלפי הכותב המעמיד במשפט את באי כחה של היהדות המסורתית, למפלגותיהם ולארצותיהם, באמרו כי שלא כדין הם עושים, או יותר נכון: לא עושים.

ואמנם נכון הדבר. כבר שבע לו היהודי הדתי בקרת ושפטים די. כל צרכו ויותר מצרכו. כל שעטו בידו ודפוסו ברשותו רואה חובה לעצמו בכל עת מצוא לקיים מצות תוכחה על ה„אורתודוכסיה" והליכותיה. ומתוך זה גבר בינינו הכלל: „ודע מה שתשיב על הבקרת!" וכל כך גבר, עד שדחה את חברו החשוב ממנו, את הכלל הגדול בחיי הצבור: „קום ועשה!"

גם אלה משדרותינו שיצאו קוממיות אל השוק הפוליטי וקבלו על עצמם ועל מפלגתם רק „מלתא זוטרתא" אחת: לפתור את כל השאלות השונות אשר תעלינה יום יום על הפרק בחיי כלל ישראל — אף הם בזבזו את רוב יגיעם לא על עצם תכניתם גופה, כי אם על הטפול בבקרת שכנגדה ועל השואתה אל תכניות אחרות. ולא בזדון נהגו כן, אלא מצב הדברים הוא שגרם להם. קשה מאד היה לפעול וקל מאד היה להתוכח — ומי נדחה מפני מי?

עוד גם עתה עסוקה הרבה העתונות הרשמית של מפלגה זו בתשובות לרבבות על הטענות שכנגדה ובכתבי פלסתר על הטוענים. כפעם בפעם היא מגלה ומודיעה לעמנו שמתנגדי החרדיות הפוסלים אותה, במומי עצמם הם פוסלים, כי כשם שהחרדים,

Jeschurun

8. Jahrgang — תמוז—אב 5681 — Juli—August 1921 — Heft 7/8

Der konsequente Nationalismus.

Jacob Klatzkin hat sein Buch „Probleme des modernen Judentums“ in zweiter und ergänzter Auflage unter dem Titel: „Krisis und Entscheidung im Judentum“ erscheinen lassen[1]). Eines der Motive, die im Buche immer und immer wieder durchklingen, lautet: Die Erhaltung der Judenheit und des Judentums im Verlaufe des Galuth ist ausschliesslich der Thoratreue zu danken. Keiner vielleicht von denen, die in Lebensanschauung und Lebensführung dem überlieferten Judentum entfremdet sind, hat diesen Satz mit solcher Entschiedenheit ausgesprochen und verfochten. Nun erklärt Klatzkin freilich, dass wir an diesem Rettungsmittel für die Zukunft völlig verzweifeln müssen. Das ist seine subjektive Ansicht, der wir, wie wir sehen werden, die unsere mit gleichem Rechte entgegenhalten können. Auf jeden Fall scheint eine nähere Erörterung über das Buch in diesen Blättern angebracht.

„Der Zionismus stellt die strengste Konsequenz der nationalen Erkenntnis dar. Er ist die Säkularisierung des Begriffes Israel. Er bedeutet eine neue Epoche als Grundlage eines neuen Kriteriums des Judentums.“ In diesem Satz gibt Klatzkin selbst die Quintessenz seiner ersten Untersuchung.

Man verwechsle, so meint Klatzkin, immer nationale Wertung und nationales Kriterium des Judentums. Die Ideen des Judentums, seine Gesetze, die Charaktereigenschaften der Juden, das alles mögen nationale Werte sein. Als Kri-

[1]) Jüdischer Verlag. Berlin 1921.

terium des Judentums kommt nur, wie bei allen anderen Völkern, Land und Sprache in Betracht. Das Jude-Sein ist nicht durch ein subjektives Moment durch ein Bekenntnis bedingt, sondern durch ein objektives. Darum sind Land und Sprache auch für das Judentum Grundformen des nationalen Seins. Dass wir unser Land verloren und eine eigentliche Volkssprache nicht mehr und noch nicht besitzen, ist nicht das Entscheidende. Wir sind Glieder einer Familie, Träger einer gemeinsamen Geschichte. Aber das historische Band macht nicht den ganzen Inhalt unserer Zusammengehörigkeit aus. Das nationale Kriterium fordert neben der historischen Familiengemeinschaft den Willen zur Gemeinschaft in Zukunft. Also zwei Momente Sein und Bewusstsein, Zustand und Bekenntnis bestimmen unsere Nationalität: das Moment historischer Gebundenheit und das Moment historischen Wollens, des Willens zur Gebundenheit und Gemeinschaftsbildung für alle Zukunft.

Land und Sprache sind die Formen, Religion und Ideen sind der Inhalt des Judentums. Ein nationales Kriterium kann aber nur die Form, nie der Inhalt sein. Inhalte sind ihrem Wesen nach anational. Sie streben nach Allgemeingültigkeit. Daher bilden Konfession und Moral diejenigen Geschichtsfaktoren, die die nationalen Schranken durchbrechen und die verschiedensten Völker im Namen eines Lehrinhalts vereinigen. Sie sind die antinationalen Tendenzen in der Geschichte der Menschheit. Und je mehr die Ideen des Judentums Gemeingut der sittlichen Menschheit werden, desto mehr treten sie aus der Sphäre des Nationalen heraus. Wahrung und Förderung des Geistes, des Judentums, des Monotheismus, des Messianismus, des Optimismus, des Sozialismus u. a. bedeuten noch nicht eine Wahrung und Förderung unseres nationalen Seins. Je mehr sie sich verbreiten, je mehr sie in den Besitz der Menschheit übergehen, desto mehr hören sie auf, unser nationales Eigentum zu sein.

Mit dieser Formulierung des Kriteriums des konsequenten Nationalismus tritt so Kl. den drei anderen möglichen Kriterien des Judentums entgegen. Dem Kriterium der Religion, wonach das Judentum eine Lehre von Geboten und Verboten ist, dem

Kriterium der Assimilation, nach dem es auf einen Lehrinhalt einiger abstrakter Ideen reduziert ist und dem des unreifen Nationalismus. Diesem letzteren, der Lehre Achad Haams gilt eigentlich die schärfste Polemik. Auch diese hat den Geist des Judentums als Kriterium aufgestellt. Der Geist des Judentums habe sich aus der Religion zu einer sittlichen Weltanschauung entwickelt und wir können unsere nationale Individualität nur wahren, wenn wir die Entwicklung schützen und fördern. Aber diese Theorie verbindet widerspruchsvoll die zwei an sich folgerichtigen Kriterien, das religiöse und nationale. Dem einen entnimmt sie das subjektive religiöse Moment, die Forderung eines Bekenntnisses, dem anderen das objektiv nationale Moment, das der historischen Entwicklung.

Drei grosse Abschnitte gibt es dementsprechend in der nachbiblischen Geschichte des Judentums. Die Epoche des von der Religion beherrschten Galuth, national bestimmt durch die Formen des Gesetzes, beginnend mit der zweiten Zerstörung des Tempels, die Epoche der Emanzipation, in der der Geist des Judentums zum Kriterium des Judentums erhoben wurde, eine Verirrung des nationalen Instinks, da man das Judentum als Lehrgehalt zu retten versuchte, die aber das Verdienst hat, das jüdische Bewusstsein ohne ein jüdisches Sein jahrzehntelang erhalten und die Krise hinausgeschoben zu haben. Und die in der jüngsten Vergangenheit einsetzende Epoche des konsequenten Nationalismus, für die Gesetz und Geist des Judentums als Kriterium für das Jude-Sein ausscheiden. Der Achad-Haamismus aber ist nur ein Seiten- und Irrweg.

Der Existenzfrage des modernen Judentums ist das zweite Kapitel gewidmet. Das Geheimnis des zweitausendjährigen Bestehens Israels ohne Staat, Land und Volkssprache ist das Geheimnis der jüdischen Religion. Unsere Gesetzesverfassung hat uns auch ausserhalb der normalen Nationalgrenzen in Absonderung erhalten. Sobald diese sondernde und einende Kraft versiegt, verlieren wir jeden nationalen Halt im Völkergetriebe.

Den Satz „Israel kann nie untergehen“, kann nur der religiöse Jude und der assimilatorische Judaist vertreten; für

den letzten ist er insofern von Giltigkeit, als die Ideen des Judentums, je mehr sie entnationalisiert werden, eine desto grössere Kraft entfalten, im Vergehen Israels ist demgemäss sein Bestehen. Der Nationaljude dagegen muss sagen: Vielleicht wird die Idee des Judentums als bodenloses und universales Luftjudentum ewig bestehen — Israel kann darum doch untergehen.

Eine völlige Assimilierung der Diaspora-Judenheit ist nicht nur möglich, sie ist kaum vermeidlich. Ein immerwährender Widerstand gegen die fremde Umgebung, ein unablässiger Kampf gegen die fremde Wirklichkeit ist aussichtslos. Im Kampf zwischen nationalem und individuellen Selbsterhaltungstrieb ist der nationale zum Unterliegen verurteilt. Einzelne grosse Persönlichkeiten, eine kleine Elite vermögen vielleicht in Absonderung und Weltfremdheit die Güter der Nation zu hüten. Das Volksganze folgt dem Gesetz der Zahl und Menge und kann nicht in beständiger Opposition gegen eine überwältigende Mehrheit verharren. Die fast zweitausendjährige Geschichte des Exils beweist gar nichts. Denn in dieser Zeit hatten wir zwar unseren Staat aber nicht unsere Staatsverfassung verloren. Wir bildeten eine in sich geschlossene Rechts- und Wirtschaftsgemeinschaft. Nicht die äusseren Schranken des Ghetto sonderten uns ab, vielmehr eine von uns selbt errichtete starke Mauer, und hinter der Mauer lebte ein jüdischer Staat in Miniatur. Selbst unsere sprachliche Assimilation vermochte nicht eine kulturellnationale Assimilation zu bewirken, solange unsere Volkseinheit in der Religion verankert war. Mittelhochdeutsch entwickelte sich zu Jiddisch, Spanisch zu Spaniolisch und sind jüdische Sprachen geworden.

Das Gesetz war die Verkörperung des Judentums. Es ist ein nationales Glück, dass der Prophetismus mit seiner Richtung der Geistigkeit in Opposition gegen die Suprematie des Gesetzes, der durch die Kraft seines Ideengehalts uns höchstens befähigt hätte, als Glaubensgemeinde ein übernationales Dasein zu fristen, dass dieser Prophetismus durch den Rabbinismus verdrängt wurde. Die Pharisäer, die Hüter des Gesetzes schufen durch

ihre Erschwerungen und Zäune eine Kompensation für den verlorenen Staat. Der Rabbinismus war nicht Verknöcherung und Entartung des jüdischen Geistes, sondern übte eine doppelte Funktion als Erhalter und Fortbildner, er hat das Judentum durch seine Auslegungen vor Stillstand bewahrt und das Judentum immer in Beziehung zum Leben gebracht. Dieser Formkraft der jüdischen Religion verdanken wir es, dass wir uns als Staat im Staate fast zwei Jahrtausende erhalten.

Auch das Judentum der Gegenwart zehrt von dieser Kraft unserer Staatsreligion. Ein grosser Teil unseres Volkes lebt noch in diesen Formen. Dieser Teil ist der Nähr- und Wehrstand der jüdischen Religion.

Dieser Rest Israels wird immer kleiner und schwächer, die jüdische Religionsverfassung ächzt und stöhnt in ihren Fugen, ihre Formkraft ist in Zersetzung begriffen — und das Judentum der Diaspora verliert seinen Bestand.

Die Agonie des Galuth kann durch eine Reihe negativer Momente verzögert werden. Zur Assimilation gehören zwei Parteien. Die Wirtsvölker sträuben sich aber, uns zu assimilieren. Infolge der Unterdrückungen wird durch unsere Wanderungen die Sesshaftigkeit in einem Lande und damit der Assimilationsprozess unterbrochen. Der Antisemitismus, die in feindlicher Absicht bewirkte Konzentrierung unserer Volksmassen im Ansiedlungsrayon, haben einen grossen Anteil an unserer Erhaltung. Doch der Ansiedlungsrayon ist gefallen und mit dem Fortschreiten der Kultur unter den Nationen wird die Weigerung der Nationen uns zu assimilieren immer schwächer. Die Naturkraft der Assimilation ist so stark, dass sie in kulturarmen Ländern die sittliche und intellektuelle Ueberlegenheit der jüdischen Massen auf das niedrige Kulturniveau der Umgebung herabgedrückt hat.

So kann die Agonie des Galuth nur aufgehalten werden, mit dem Zusammenbruch unserer Religionsverfassung ist die Zerstörung unseres dritten Hauses, des Hauses im Galuth besiegelt.

Im dritten und vierten Kapitel zieht Klatzkin die Konse-

quenzen aus dieser theoretischen Grundlegung. „Palästina als nationales Zentrum“ bedeutet nicht, wie das Achad Haam verfochten, die Gewinnung eines Mittelpunktes, aus dem das Diaspora-Judentum seine geistige Speise erhält, sodass dieses seine schwindenden Kräfte immer wieder zu erneuern vermag. Die Stärkung des Zentrums bedeutet hier den Tod der Peripherie. Die Wiedergeburt eines national geformten Judentums wird die endgültige Einordnung der assimilierten Exiljuden in den nationalen Organismus der Wirtsvölker wesentlich erleichtern. Bisher gab es im Unterschied zu den anderen Völkern für den Juden keinen nationalen Uebertritt. So konnte der Begriff entstehen: assimilierte Juden, Juden, die keine Juden sind, eine condradictio in adjecto. Wird aber unser Volk seine nationale Prägung in Palästina erhalten, so wird das Judentum nicht mehr verfälscht werden können. Wer unter uns diese nationalen Züge nicht haben wird, wird nicht Jude, nicht jüdisch sein. Der Abfall von unserer nationalen Sprache, der Uebertritt und die Einbürgerung in eine andere Sprachgemeinschaft, sozusagen die sprachliche Taufe, wird nicht minder Abtrünnigkeit und Austritt aus unserem Volkstum bedeuten als es bisher die religiöse Taufe zu bedeuten hatte.

.Diese Folgerung vernichtet freilich den Diasporabegriff eines „Klal Jisroël“ schneidet das Judentum entzwei in Galuth und Palästina. Sie fällt ein Todesurteil über das Galuth-Judentum. Das darf uns nicht schrecken. Lieber soll unser Volkstum an einem Orte verwurzelt ein Ganzes werden als bruchartig und verstümmelt in vielen Vaterländern herumschweifen — das Galuth-Judentum ist seit der Erschütterung seiner Religionsverfassung nicht mehr national lebensgestaltend. Wir lebten als religiöse Gemeinschaft im Einen Gott und können nur in einem Vaterlande und in einer Sprache wahrhafte und ganze Juden sein.

Damit ist auch „die nationale Rechtslage des Galuth“ gekennzeichnet. Die Antisemiten kämpfen mit vergifteten Waffen, wenn sie uns als eine minderwertige Rasse bezeichnen. Sie sind aber im Recht, wenn sie uns als andersartig, als

Fremdkörper empfinden. Unsere Freunde schätzen uns nicht als Fremdkörper, sie glauben und erwarten, dass wir in unsere Umgebung aufgehen werden. Feinde und Freunde wünschen in gleichem Masse die Vernichtung unserer Volksexistenz. Beiden gegenüber müssen wir, wollen wir aufrichtig sein, betonen, dass wir die Fortdauer des Gegensatzes wünschen. Wir fordern die Rechtsgleichheit nicht auf Grundlage nationaler Angleichung, sondern auf Grundlage nationaler Scheidung. Der Anspruch auf unser Land lässt sich ja auch nur dann mit alle Einwände überwältigender Kraft geltend machen, wenn wir die anderen Länder als Länder der Fremde, als unsere Zwangsheimat bezeichnen. Das Galuthdasein, das Dasein einer internationalen Nation, durchkreuzt freilich das Prinzip nationaler Gliederung und Geschlossenheit. Es gibt kein Schema nationaler Ordnung, in das wir hineinpassen. Selbst in den Orten, wo wir eine internationale Mehrheit bilden, müssen wir das souveräne Recht der territorialen Minderheitsnation anerkennen. So kann jener zweitausendjährige Gegensatz im Galuth nicht getilgt werden. Wollen wir gerecht sein, können wir das auch nicht fordern, wollen wir konsequente Nationalisten sein, können wir es auch nicht wünschen. Eine solche Lage eines Volkes kann aber nicht von Dauer sein.

Im zweiten Teil seines Buches zeichnet Kl. in den Kapiteln „Aufgaben des Unterwegs", und „die heroische Existenzform" die Gegenwartsaufgaben der konsequenten Nationalisten. Das Galuth-Judentum ist freilich unrettbar dem Tode verfallen. Und hätten wir keine Hoffnung auf die Neugeburt innerhalb Palästinas, so müssten wir die völlige Assimilation mit allen Mitteln zu fördern suchen, um die Agonie zu verkürzen. So aber müssen wir bei aller Ueberzeugung von der Vergeblichkeit jedes für die Dauer erfolgreichen Ankämpfens gegen die Assimilation sie noch zu verzögern suchen, um uns das Material für den Aufbau Palästinas zu erhalten. Die Mittel, die bisher angewandt wurden, haben sich als untauglich erwiesen, weil sie eben einem unreifen, vermittelnden Nationalismus entsprangen. Der Nationalismus des modernen ausserreligiösen Galuth-Judentums hat mit

all seinem Kampfesmut fast nichts erreicht. Er hat das nationale Bewusstsein gestärkt ohne nationales Sein zu fördern. Er hat die Assimilation als Idee vereitelt, nicht aber als Wirklichkeit. Der stille Assimilationsprozess vollzieht sich auch in der jüdischen Moderne unaufhaltsam. Kann der mit grossem Aufwand fremdsprachlicher Formkraft modernisierte Chassidismus als Neubelebung des verschütteten Judentums verherrlicht werden? Oder das vom modernen Nationalismus und Zionismus sanktionierte Amhaareztum als Renaissance gedeutet werden, das Literatentum, das in einer bedenklichen Massenproduktion den jüdischen sowie nichtjüdischen Büchermarkt überschwemmt und nur den nationalen Kitzel oder die Sensationslust der Exotik zu befriedigen vermag? Vermochte dieser Nationalismus uns aus dem Sprachenexil zu erlösen? Darf die Wiederbelebung des jüdischen Empfindens als eine grosse Tat gebucht werden? Gähnt nicht eine unermessliche Kluft zwischen der absterbenden Generation des traditionellen Juden und dem im neuzeitlichen Nationalismus gezüchteten Judentypus. Dort die innere Geschlossenheit, der Adelsstolz, das unerschütterliche Bewusstsein des eigenen Wertes und trotz aller Leiden ungetrübte Heiterkeit, hier Zwiespältigkeit und Zerrissenheit, der moderne Judenschmerz mit seiner Weichlichkeit und Selbstironie. Wo finden wir in diesen Reihen die klare Selbstbesinnung und die unerbitterliche Anklage gegen die Völker der Umgebung und ihre Religion, deren Bankrott sich ja nicht erst im Weltkrieg erwiesen, die seit achtzehn Jahrhunderten christliche Liebe gepredigt und Heidentum gelebt. Kein Wunder! Ist ja ihr eigenes Bewusstsein christlich gefärbt, dem Zauber christlicher Mystik erlegen!

Nein, diese Mittel sind unzureichend. Die aussergewöhnliche Lage des Volkes erfordert ausserordentliche Mittel der Verteidigung und der Abwehr. Wir müssen uns mit dem Bewusstsein durchdringen, dass wir im Galuth in dauerndem Kriegszustand leben. Wir müssen der Assimilation in allen ihren Formen den Krieg bis auf's Messer erklären, den Assimilanten, auch den Halbassimilanten brandmarken, den Völkern unser nationales Fremdsein ununterbrochen ins Gehirn hämmern, den

Patriotismus für das Fremdland geisseln, das Lob, das uns als Kämpfer für das „Vaterland“ gezollt wird, ablehnen, den Philosemiten, unsern Gönnern, entgegentreten und, aus unserer lächerlichen Verteidigungsstellung heraustretend, zur Offensive übergehen. Israel wartet noch immer auf das gerechte Urteil des sittlichen Weltgerichts. Wir klagen an, dass man uns das Recht nimmt, gleich anderen Völkern fehlerhaft und unvollkommen zu sein. Wir wollen uns nicht vor die Wahl gestellt sehen, entweder Tugendausbund oder Sündenbock für die Menschheit zu sein. Wir fordern von der christlichen Welt, dass sie uns endlich Genugtuung gibt für die Greueltaten, die sie an uns jahrhundertelang verübt, wir fordern Sühne als Reue, Abbitte und Entsündigung, wir fordern für uns die dreigliedrige Forderung, die in diesem Kriege aufgestellt wurde: Sühne, Wiedergutmachung, Garantie. Erkenntnis der Schuld als sittliche Sühne, nationale Rechte als Wiedergutmachung, und die Garantie für unsere nationale Existenz kann nur Erez Israel sein.

Für diesen Kampf auf der ganzen Linie wird nur eine Elite befähigt sein, die ein Martyrium auf sich zu nehmen gewillt ist. Eine Elite, die Strenge der Gesinnung, der Handlung und des Bekenntnisses in sich vereinigt. Das Galuth muss wieder wie vormals einen tragisch-heroischen Charakter annehmen. Dann wird uns jene Schar der Geistes-Adligen, der Tapferen, der Opferbereiten, der Eiferer erstehen, die erkennen und bekennen, dass das Galuth niemals den Charakter der Fremde, der Heimatlosigkeit verlieren darf, verlieren soll, die für die „Aufgaben des Unterwegs“ um so besser gewappnet sind, je mehr sie überzeugt sind, dass sie in der Fremde einen aussichtslosen Kampf führen und alle ihre Kraft nur dem zukünftigen Erben dient, dem Geschlecht, das in Palästina sich die Heimat erringt.

Wenn der konsequente Nationalismus Ernst macht mit dem Bekenntnis zu seiner Theorie und den sich aus ihr ergebenden Folgen, dann wird auch „die zionistische Zuversicht“ (so lautet das Schlusskapitel des Buches) nicht enttäuscht werden. Diese Zuversicht gründet sich aber darauf, dass es

nur diesen einen Weg zur Rettung des Judentums gilt. Da Sein oder Nichtsein des Judentums von ihr bedingt wird, so wird die Möglichkeit zur Notwendigkeit, die Eventualität erlangt einen hohen Grad der geschichtlichen Wirklichkeit. Die tödliche Wahrheit von dem unvermeidlichen Untergang Israels im Exil wirkt befruchtend auf den Willen und „wenn ihr wollt, ist es kein Märchen“. Sofern man sich nur vor der einen Gruppe der falschen Propheten hütet, die dem Volk eine nationale Zukunft im Exil vorgaukeln, und vor der anderen, die den Glauben an eine baldige Verwirklichung des Zionismus wecken und die Erlangung der Gunst einer siegreichen Grossmacht als Erlösung feiern.

* *
*

Wir haben den Autor im eigentlichsten Sinne zu Worte kommen lassen. Unsere Darstellung bemüht sich, aus Stellen des Buches ohne jedwede tendenziöse Gruppierung und Auslassung ein unverfälschtes Bild seiner Theorien zu entwickeln. Wie haben wir uns zu diesem Buche zu stellen?

Lohnt hier überhaupt eine Stellungnahme? Scheinbar nicht. Eine Diskussion ist dort unmöglich, wo Glauben gegen Glauben steht. Und Klatzkin ist so gläubig, wie es nur der im traditionellen Sinne gläubigste Jude sein kann. Er geht mit diesem konform in dem Glauben, כי היא חיינו וארך ימינו dass die Thora, die Religionsverfassung uns Dauer und Bestand in einer fast zweitausendjährigen Vergangenheit gegeben, ohne dass wir im Besitze spezifisch nationaler Kriterien eines Landes und einer Volkssprache waren. Er verficht diese These mit einer Glut, wie sie bei der Vertretung einer historisch gegeben Tatsache uns selten begegnet. In jedem Kapitel nimmt die Schilderung dieser Tatsache einen unverhältnismässig grossen Raum ein. Für die Zukunft aber tritt er mit dem gleichen Feuer für die Ueberzeugung ein, dass die Religion des Judentums auch in der Form der gesetzestreuen Lebensführung für alle Zukunft die Fähigkeit eingebüsst hat, die Judenheit und das Judentum zu erhalten. Er beweist das nicht und kann das nicht beweisen; denn eine Statistik der abgefallenen nationalistischen im Ver-

hältnis zu den religiös orientierten Juden gibt es nicht und, wenn es sie gäbe, und wenn sie zu Gunsten seiner Theorie spräche, so könnte daraus doch nichts für die Zukunft geschlossen werden. Wer will die lebendigen Kräfte abschätzen, die in geistigen Strömungen wirksam sind. So ist seine Behauptung, dass die Fortdauer des Judentums nur durch den konsequenten Nationalismus gewährleistet ist, ein Postulat, dem wir mit dem gleichem Rechte das religiöse Postulat entgegenstellen können, dass wie seit zwei Jahrtausenden so auch in aller Zukunft bis zu dem Zeitpunkt, da die wahre Geulah kommt, der Bestand des Judentums durch die Gesetzestreue und die Gesetzestreuen gewährleistet ist.

Damit entfällt auch alles, was Kl. in geradezu ermüdender Weitschweifigkeit von dem Todesurteil fabelt, das unerbittlich über das Galuth-Judentum verhängt ist. Es ist recht kühn, aus der Entwickelung, die wir aus dem einen Jahrhundert ablesen können — vorausgesetzt, dass wir richtig lesen — auf die gesamte Zukunft eines Volkes schliessen zu wollen, das in den drei Jahrtausenden so manche katastrophale Wandlungen durchgemacht. Wie wohl die Welt nach einem Jahrhundert aussehen wird? Und wie seltsam muss es uns berühren, einen, der eine Weltumwälzung durchlebt hat, mit der sich keine einzige wohl messen kann seit der grauen Vorzeit, eine Weltumwälzung, deren Auswirkungen noch ein tiefer Schleier bedeckt, — von einer Zukunft prophezeien zu hören, die doch wohl auch nach dieses Propheten Ansicht erst in Jahrhunderten sich verwirklichen wird. Mit Recht hat übrigens H. Margulies im „Juden" II S. 560 ff. diese Verelendungstheorie mit der von Marx verglichen, an die das Proletariat so inbrünstig geglaubt und die sich doch als grundfalsch erwiesen.

Angenommen selbst: wir erkennen mit ihm für das Volksganze das Gesetz der Zahl und Menge an. In Wahrheit kann auch eine Minderheit dem Volksganzen das Gepräge geben, zum mindesten einen Mittelpunkt herstellen, der immer die Möglichkeit bietet, dass die Masse zu ihm gravitiert. Aber Klatzkin selbst erblickt ja auch für den konsequenten Nationalismus die einzige

Hoffnung in einer kleinen Elite, die mit fanatischem Eifer das Galuth-Judentum zum Tode verdammt und die einzige Lebensmöglichkeit des Judentums im Kampfe für das eigene Land und die eigene Sprache sieht. In einer Elite, die die heroische Existenz zu führen gewillt ist, das Land der Fremde als Feindesland anzusehen, in dem man auch auf Rechte zu verzichten entschlossen ist, weil man nicht Pflichten übernehmen will, die mit dem konsequenten Nationalbewusstsein unvereinbar sind. Aber warum sollte da eine Elite des traditionellen Judentums — und wird Kl. etwa die Möglichkeit einer solchen Elite leugnen wollen — nicht in der Lage sein, ihrerseits dem Galuth-Judentum einen Halt zu bieten und es — wie dies ja immer die Ueberzeugung des Judentums gewesen — für die Geulah zu retten? Diese Elite hat sich immerhin bewährt; und es will uns, selbst unter Zugeständnis dessen, was Selbstwehr und Chaluzim geleistet, als Geschmacklosigkeit erscheinen von einem Martyrium jener nationalen Elite zu reden, denkt man an die Opfer an Gut und Leben, die unsere Elite so oft gebracht und noch tagtäglich bringt. Zumal es doch nach Klatzkin vorzüglich auf den Willen zur nationalen Gebundenheit ankommt. Der religiösen Elite braucht es an dem Willen, das Zionsideal in ihrem Sinn aufzurichten, wahrlich nicht zu fehlen. Und in dem Zusammenhang sei doch darauf hingewiesen, dass es ein sehr billiger Mut ist, aus sicherem Port gegen die Fremdvölker zu eifern und ihnen so die gefährlichsten Waffen in die Hand zu geben. Unsere Alten haben gegen die שונאי ישראל, gegen die Feinde Israels, nicht aber gegen die Völker der Welt in dieser Allgemeinheit sich ausgelassen. So schmerzlich es ist, einem Klatzkin, der seinem Volke sich so innig verbunden fühlt, diesen Vorwurf zu machen, sein Verfahren, wenn er um der Konsequenz der Idee willen die schärfsten Worte gegen die Wirtsvölker richtet, in deren Mitte wir nun doch auch nach seiner Meinung Jahrhunderte zu leben vielleicht gezwungen sind, erinnert uns an Trotzki, für den bei der Verwirklichung seines politischen Ideals auch hunderttausende jüdischer Opfer nicht ins Gewicht fielen. Die grossen Worte aus dem Munde des Ohnmächtigen haben immer

einen seltsamen Beigeschmack. Es wird doch dabei bleiben müssen, dass die Gottheit unseren Prozess mit den Völkern führt und dass sie allein die grosse Rechnung der Greueltaten, die ins Riesengrosse gewachsen ist, von ihnen begleichen lässt. Die Wiedergutmachung ist auch heute eine Forderung, die belächelt wird, wenn der Schwache sie stellt, es sei denn, dass gemeine Machttriebe die Forderung des Schwachen zum Vorwand nehmen, damit sie ihnen diene. Auch in der Wertung des Christentums, wie Kl. sie gibt, kann nur der mit ihm übereinstimmen, dem jeder Glaube an ein Walten Gottes in der Geschichte abgeht. Und wenn jenes noch so sehr Heidentum gelebt, wir können nicht annehmen, dass die Vorsehung zwei Jahrtausende der Menschheitsentwickelung unter die Herrschaft des ausschliesslich Bösen gestellt. Vor allem hätte in der Form des Angriffs Kl. von Jehuda Hallevi lernen können. Und Jehuda Hallevi empfand doch mindestens ebenso national.

Wir haben uns hier vom Standpunkt der traditionell-gesetzestreuen Juden mit Kl. auseinandergesetzt, doch wir wiederholen: Hat diese Anseinandersetzung einen Sinn? Kl. wird antworten: Mit dem Juden, der das religiöse Kriterium für sein Volksdasein aufstellt, diskutiere ich ja gar nicht. Es ist ebenso berechtigt, wie das des konsequenten Nationalismus. Nur den Nationalisten soll die Wahrheit eingehämmert werden, dass er nicht auf halbem Wege stehen, nicht im unreifen Nationalismus stecken bleiben darf.

Nun ist das nicht ganz richtig. Denn Kl. widmet einem grossen Teil seiner Ausführungen dem Nachweis, dass unser Kriterium jetzt wirkungslos geworden, ja er schöpft den Mut zur bitteren Folgerichtigkeit seiner Gedanken, dass die Fortdauer des Judentums ganz allein durch Land und Sprache gewährleistet ist, und alles auf die eine Karte gesetzt werden müsse eben aus der Ueberzeugung, dass die Religionsverfassung für immer brüchig geworden. Doch wir wollen es gelten lassen.

So könnten wir denn geruhig zusehen, wie er dem Liberalismus und dem landläufigen Nationalismus, dem Halbassimilantentum, den Achad-Haamismus und der Religion des Geistes

den Garaus macht und uns freuen, dass er uns so treffsicher die Arbeit abnimmt, jene Vertreter der auch für uns gegnerischen Strömungen zur Strecke zu bringen?

Wir halten das aus zwei Gründen für verfehlt: Wir könnten es nicht mit Freude begrüssen, wenn dieser konsequente Nationalismus innerhalb des Zionismus zur Alleinherrschaft gelangte, wenn der Nationalismus Ernst machte mit der Theorie, dass die Religion nichts aber auch gar nichts mit dem Kriterium zu tun hat, nach dem der Jude erst zum Juden wird. Wir werden, wie es auch kommen mag, im Galuth und im heiligen Lande mit den Zionisten zusammenarbeiten oder sagen wir gegen sie kämpfen müssen. Ein Nationalismus, der die Konsequenzen dieser Theorie zieht, würde in einen Radikalismus verfallen, gegen den sich das überlieferte Judentum wie gegen seinen Todfeind wehren müsste, der Todfeind aber will nicht, den anderen überwindend, ihn gewinnen. Er will den Tod!

Und noch aus einem anderen Grunde: Klatzkin gibt bei allen Geistesblitzen, die seine Ausführungen durchleuchten, eine unrichtige Darstellung von jenen geistigen Strömungen innerhalb des Judentums, er spricht durch einseitige Uebertreibung ihnen allen auch den Wahrheitsgehalt ab, den sie neben dem vielen falschen nun doch besitzen, er scheidet, in dem Streben, rein logische Gedankenarbeit zu leisten, das traditionell-gesetzestreue Judentum so streng und in dieser Strenge falsch von den anderen „Judentümern“ ab, dass wir eine völlig schiefe Auffassung vom Wesen unseres Judentums erhalten.

Der Satz: „es kommt alles anders als man denkt“ hat einen vielen tieferen Sinn als seine banale Form ahnen lässt. Er gilt auch vor allem, wenn man Gedanken und Prinzipien mit starrer und unerbitterlicher Logik zu Ende denkt und höchst befriedigt das Facit zieht: So, an diesem Resultat ist doch wohl nicht zu rütteln. Und es gilt auch: es ist alles anders als man denkt. Die Wirklichkeit lässt sich nicht in das Prokrustesbett einer von der Logik diktierten Pragmatik zwingen. Sie bleibt wie sie ist, zu kurz oder zu lang und füllt nicht das

Schema aus, das von der Logik des konstruierenden Denkens oder von der „Logik der Tatsachen“ aufgestellt wird.

Welch innere Geschlossenheit glaubt Klatzkin seinem nationalen Kriterium geben zu können! Und doch enthält es einen Widerspruch. Besteht das Kriterium in Land und Sprache, dann war das Judentum keine Nation seit zwei Jahrtausenden, seit dem Untergang seines Staates, der Vertreibung aus seinem Lande und dem Verlust seiner Sprache. Mit welchem Rechte nimmt Klatzkin für diese lange Galuthperiode das Dasein eines jüdischen Volkes an. Er darf von seinem Standpunkt die Religionsverfassung doch nur als Erklärungsgrund bezeichnen, dafür, dass Israel nicht untergegangen ist, ihm aber doch während dieser Periode nicht den Namen einer Nation vindizieren. So muss man also, will man zwei Drittel der Zeitdauer der Existenz des jüdischen Volkes nicht aus der Geschichte streichen doch zu der Religionsverfassung und zu dem Bewusstsein gemeinsam verlebter Vergangenheit als Kriterium greifen, neben dem das Kriterium von Land und Sprache verschwindet. Es steht Klatzkin frei, zu sagen: Wir wollen uns für die Zukunft in dem Willensentschluss zusammenfinden, eine Nation wie die anderen Nationen zu sein und für uns soll das Kriterium massgebend sein, das deshalb als das sicherste angesprochen darf, weil es allen Völkern gemeinsam ist: den Engländern ebenso wie den Zulukaffern: Land und Sprache. Er hat sich aber des Rechtes begeben, das Moment der historischen Gebundenheit mit in das nationale Kriterium hineinzubeziehen. Denn, wenn man es bei Licht besieht, findet von Moscheh bis auf die Jetztzeit nur auf einen verschwindend kleinen Teil unserer Geschichte das Kriterium des konsequenten Nationalismus Anwendung. Bis zum Abschluss der Richterzeit besassen wir noch nicht recht das eigene Territorium und nach dem babylonischen Exil nicht mehr die eigene Sprache.

Und wie bestechend klingt die Antithese von Inhalt und Form. Und sie ist dennoch verkehrt. Also alle Inhalte sind antinational und national nur die Form? Und demgemäss wäre was in hebräischer Sprache geschrieben oder in diese über-

tragen national, unbekümmert um die Art seines Inhalts? Die französischen Zoten der jung-jüdischen Dichter, weil hebräisch geschrieben, wären dann jüdisch und S. R. Hirsch's „Gesammelte Schriften“ nichtjüdisch, im besten Falle übersetztes Judentum? Es ist, als ob wir um des Wortes Nationalliteratur willen leugnen sollten, dass Homer und Shakespeare, Locke und Spinoza, Dante und Rousseau völlig zum nationalen Besitz der Deutschen und für ihre Kultur und ihre Lebensführung von tausendfach grösserer Bedeutung geworden als hunderte der ihnen gleichsprachigen Dichter und Denker.

Aber Klatzkin braucht diese Antithese, denn er will uns beweisen, dass die Betonung des Inhalts entnationalisierend wirkt, dass, je mehr es dem Judentum gelingt, seinen Ideen in der Welt Eingang zu verschaffen, es destomehr an Eigenem verliert; dass, um es drastisch zu sagen, der Kampf für den Monotheismus, die messianische Idee, die Herrschaft des Rechts auf Erden. die Herbeiführung des Reiches Gottes eigentlich ein rechtes Unglück für das Judentum bedeuten. Und um das zu unterstreichen, wird eine strenge Scheidung gemacht zwischen dem Judentum der Periode der Emanzipation und dem des Galuth. Jenes sah nur in den Ideen, dies nur in den Normen, den Geboten und Verboten den Inhalt des Judentums. Und dann erhalten wir eine reizende Konstruktion von dem nur in die Irre gegangenen nationalen Instinkt, der jene Reformer beseelte, die den Ideen des Judentums eine besondere Stärke verleihen wollten, damit das Judentum nun auch ohne das Rüstzeug der 613 Gebote und Verbote die drohenden Gefahren bestehen könne.

Nur schade, dass das eben nur Konstruktionen sind. Eine Umkehrung von Achad-Haams Theorie von dem nationalen Instinkt, der den Rationalisten Maimonides, der das doch eigentlich gar nicht nötig hatte, dazu trieb, seine Lebensarbeit der unübertroffenen Kodifizierung der gesamten Halacha zu weihen. Ach nein, die Reformhelden haben nie Dämme errichten wollen. Aber sie dachten ebenso wenig daran — bis auf wenige — mit der Religionsverfassung radikal aufzuräumen. Sie liessen sich nur vom Strome treiben und versuchten, den Laien, denen in

ihrer Lebensführung die Verbindlichkeit der religiösen Normen immer mehr abbröckelte, in Katechismen Ablasszettel zu schreiben. Es war wie bei der Predigt nach protestantischer Art, wie bei Orgel, Damenchor und stellenweise den Glockentürmen auch reine Nachahmungssucht. Das Christentum hat Theologie, Dogmatik, Katechetik, Seelsorge. Wir wollen auch Geistliche unter uns zählen, wie die hochgeachtete Kirche. Und sie waren beglückt, als sie Staatsbeamte wurden.

Und auf der anderen Seite: Welche Herabsetzung ja geradezu Entweihung des Galuthjudentums, als ob es nur in einer Summe von Rechtsnormen sein Leben gesehen und nicht von den Lehren, von den Ideen des Judentums durchglüht gewesen. Wir danken für das Lob, das Klatzkin der Entwicklung der Halacha zollt, wenn es darin gipfelt, dass dadurch der nivellierende und entnationalisierende Geist des Prophetismus unschädlich gemacht wurde. Woher hat er seine Weisheit? Aus der Wellhausenschen für die Zwecke der protestantisch-liberalen Theologie zugerichteten Ideologie. Warum denn so von oben herab gegen Martin Buber? Es christelt bei ihm nicht minder.

Die Millionen all der Märtyrer in den vergangenen Geschlechtern, sie sind nur für die Gebote in den Tod gegangen und nicht mit dem Bekenntnis des Sch'ma Jisroel auf den Lippen? Wir haben immer gehört: שמסרו נפשם על קדשת השם dass sie ihr Leben hingaben, weil sie den Namen des einig-einzigen Gottes heiligen wollten, dass sie so recht eigentlich für die Idee des Monotheismus gestorben. Und bei aller Freudigkeit bei all dem Glücksgefühl, das ihnen aus der Erfüllung des Gesetzes floss, nimmer hätten sie das zweitausendjährige übermenschliche Leiden ertragen, wenn sie nicht der messianischen Hoffnung gelebt, und dies nicht bloss in rein irdischem und materiellem Sinne sondern im Geiste der messianischen Idee, die alle Zeiten als eine Gestaltung der Welt durch die Herrschaft des Allmächtigen gefasst haben, wie das unsere täglichen Gebete lehren.

Und endlich der unreife Nationalismus eines Achad Haams. Auch hier hat es sich Klatzkin recht leicht gemacht. Mit dem

Nachweis, dass die Gedankenwelt Achad Haams nicht in das von Klatzkin beliebte Schema passt, ist diese nicht tot zu schlagen. Auch hier steht höchstens Behauptung gegen Behauptung. Woher weiss es Klatzkin, dass die Blüte des nationalen Zentrums der Tod des Galuth bedeute. Und auch der Entwicklungslehre, die Achad Haam als Prinzip für die Fortbildung innerhalb des Judentums annimmt und von der er eine Versöhnung zwischen dem alten Typ des Galuthjuden und dem von Kultur und Wissenschaft aller Völker getränkten Nationaljuden erhofft, dieser Entwicklungslehre zu widersprechen hat gerade Klatzkin das letzte Recht. Will er nicht eine Nation niedrigsten Grades, dann muss doch wohl angeknüpft werden an die Vergangenheit. Klatzkin selbst will ja die alten Ruinen wenigstens vor dem völligen Verfall schützen. Wie denkt er sich, der doch nicht wie wir an die Unabänderlichkeit des Gottesgesetzes und seinen ewigen Wert glaubt, eine organische Verbindung zwischen dem Alten und Neuen wenn nicht auf dem Wege der Entwicklung? Und in der Tat sind die letzten Kapitel seines Buches ein einziger Rückzug, mit dem die Tatsache — selbstverständlich unbewusst — verschleiert wird, dass nun einmal die Wirklichkeit ihrer nicht spotten lässt und dass die gedanklich einleuchtendste Konsequenz, die strengste Systematik zumeist dazu verurteilt ist, graue Theorie zu bleiben.

Immerhin behält das Buch von Klatzkin einen ausserordentlichen Wert. Nicht nur den ästhetischen, dass die Klarheit der Gedankenentwickelung sich einen adäquaten Styl geschaffen, der sowohl gegenüber dem dunklen im gespreizten Pathos einherschreitenden, wie gegenüber dem flachen an die üble Form politischer Tagesartikel erinnernden so vieler zionistischer Veröffentlichungen wohltuend absticht. Auch sachlich ist es zu begrüssen, dass das wahre Gesicht des Zionismus sich uns zeigt, dass mit erschreckender Deutlichkeit einem jeden, der sehen will, zum Bewusstsein gebracht wird, wohin eine auf eine rein politische Orientierung eingestellte Auffassung des Judentums treiben muss. Um es noch einmal kurz zu sagen: Zu einer völligen Entwertung dessen, was die Judenheit und das Judentum

seit viertehalb Jahrtausenden ausgezeichnet, was ihm Halt und Dauer für diese Zeit verliehen, zur Entwurzelung des Galuthjudentums d. h., da es sich in Palästina nur um eine im Verhältnis zur Masse lächerlich geringe Minorität handeln kann, zur Entwurzelung fast des gesamten Judentums und in Gefolge dessen zu einer Katastrophenpolitik unverantwortlichster Art. Es ist eine einzige Karte, auf die — man möchte, wenn man nicht zuletzt vor dem Ernst und der Ueberzeugungstreue eines Denkers wie Klatzkin doch Achtung empfände, sagen — mit bodenlosem Leichtsinn alles gesetzt wird.

Klatzkin's Ausführungen sind vielfach Gegenstand eingehender Polemik seitens zionistischer Schriftsteller geworden. Der Zionismus scheut eben die letzten Konsequenzen, ja Heinrich Margulies hielt gerade aus der Erkenntnis von der Bedeutung des Galuthjudentums eine Revision des ganzen zionistischen Gedankengebäudes für nötig. Diese ist uns der Zionismus bis jetzt schuldig geblieben. Und Klatzkin wurde immer mehr isoliert. Und wir gestehen, wir freuen uns dessen, und sollten wir es auch in den Kauf nehmen, dass dadurch der Zionismus nicht in seiner ganzen Gefährlichkeit allseits erkannt wird. Auch der Mehrheitssozialismus ist recht inkonsequent, seine Welt-, Geschichts- und Wirtschaftsauffassung führen folgerichtig zum Kommunismus. Und dennoch können nur unbesonnene Gegner wünschen, dass diese konsequente Richtung zum Siege gelange, dass wir unter die Herrschaft des Bolschewismus kommen mögen, damit der Sozialismus sich durch sich selbst widerlege. So scheint auch uns für die Judenheit und das Judentum zu viel auf dem Spiel zu stehen, wenn durch den Sieg der Ideen Klatzkin's die mannigfachen Strömungen, die den Zionismus als Ganzes ausmachen, alle in einen einzigen Strom geleitet würden und so die grosse Bewegung, zu der sich nun einmal hunderttausende unserer Brüder bekennen, in religiösen Nihilismus ausartete. Ganz abgesehen von den nicht auszudenkenden politischen Folgen, die sich dann ergäben und den Bestand des Judentums ernstlich gefährdeten.

Wir Bekenner des gesetzestreuen Judentums werden ja

von den Gedanken Klatzkin's wie schon mehrfach erwähnt, nicht berührt. Denn für uns gilt כי היא חיינו ואורך ימינו nicht bloss im Sinne Klatzkin's die Thora war im Galuth unser Leben und bürgte uns für die Dauer unserer Tage. Sie ist es jetzt und wird es sein und wird bürgen für alle Zeiten.

Einige Sätze freilich, in denen Klatzkin apodiktisch ohne weitere Belege recht verächtlich von der entseelten Orthodoxie des Westjudentums spricht, bedürfen noch der Beleuchtung. Doch da müssten wir weit ausholen: wie ist jene enstanden, welche Strömungen machen sich in ihr geltend, was wollte sie in der Vergangenheit, was will sie für die Zukunft, was bedeutet ihr Zusammenschluss in jüngster Zeit? Darüber in einem zweiten Aufsatz. J. W.

תורה, ארץ ישראל, עולם הבא
in einem Satze R. Simon b. Jochaj's.

Von Rabb. Dr. S. Klein in Nové Zámky (Slov.)

Nicht allein „schwierige“ Halachasätze, — auch „leichte“ aggadische Aussprüche unserer Weisen bedürfen oft einer gründlichen Durchforschung, um richtig verstanden zu werden. Denn Aggada ist nicht eine „kurzweilige Rede“ — wie einst Buxtorf meinte — oder „Erzählung, Sage, Fabel, Legende“ u. dgl., oder wie sonst die verschiedenen Definitionen lauten mögen[1]); die Aggada ist weit mehr! Sie ist — genau so wie die Halacha — die Widerspiegelung all der religiösen Ideen und Begriffe und der uralten Traditionen, die unser Volk seit jeher besass, ferner: der im Laufe der Jahrhunderte in engster Verbindung mit der Zeitgeschichte entstandenen und sich entwickelten religiösen und ethischen Anschauungen des Judentums, — dies Alles durch unsere grossen Meister im Anschluss an Worte der heiligen Schrift vorgetragen.

Die Halacha ist religiöses Gesetz. Doch wird man auch sie oft als historisches Material verwerten können,

[1]) Sie sind zusammengestellt bei Bacher, Ag. T. I². 452 ff.

indem man der in ihr sich an vielen Stellen äussernden Entwickelung und den Einflüssen verschiedener historischer Ereignisse nachgeht. Geben doch die halachischen Quellen nicht selten selber an, aus welcher Zeit und unter welchen Verhältnissen eine Verordnung hervorgegangen, bezw. erlassen worden ist[2]).

In noch höherem Maasse als die Halacha kann die Aggada als historisches Material zur Kenntnis der alten Verhältnisse herangezogen werden. Und wenn uns einmal eine nicht klar erscheinende Aggada begegnet, so haben wir zunächst zu fragen, welcher Zeit sie angehört und welche geschichtliche Ereignisse oder Umstände den Urheber derselben veranlasst haben mögen, einen derartigen Ausspruch zu tun. Die Aggada muss also geschichtlich beleuchtet und erläutert werden; andererseits wird sie bei genauer Prüfung, bereits bekannte historische Tatsachen in ein helleres Licht rücken. Ein Beispiel hierfür sei in den folgenden Ausführungen über einen auffälligen aggadischen Ausspruch Rabbi Simon b. Jochaj's — der bekanntlich um die Mitte des 2. Jahrhunderts lebte — geboten.

*

Der zu behandelnde Satz findet sich in Sitre zum V. Buche Mosis 6,5, § 32 (ed. Friedmann 73 b 13 ff.) und Mechiltha zum II. B. M. 20,20 und lautet folgendermaassen: רבי שמעון בן יוחאי אומר: חביבים יסורים ששלש מתנות [טובות] נתן הק"בה להם לישראל. שאומות העולם מתאוים להן, ולא נתנוהו לישראל אלא על ידי יסורים. ואלו הם תורה וארץ ישראל והעולם הבא[3]). R. Simons Satz wird auch b. Berachot 5 b (unten) als Barajta angeführt, und zwar ohne die einleitenden Worte חביבים יסורים — was von minder grosser Wichtigkeit ist, da die ganze Talmudstelle dort über die erzieherische Bedeutung der Heimsuchungen und Leiden handelt; jedoch werden dort auch die oben hervorgehobenen Worte שאומות העולם מתאוים להן weggelassen, und die Anführung im Babli macht

[2]) Vgl. z. B. meine Notiz in „Jeschurun" VII, 456.

[3]) An den bezeichneten Stellen und im Babli werden dann entsprechende Bibelsätze als Belege für die Behauptungen R. Simons angeführt, die wir hier wohl nicht anführen müssen.

den Eindruck, als wollte R. Simon blos feststellen, dass Israel von Gott drei grosse Gaben erhalten habe, die allerdings durch Leiden erreicht worden sind. Doch kann das unmöglich der eigentliche Sinn seiner Worte sein. Wird doch z. B. der Sabbattag an anderer Stelle mit Recht als eine מתנה טובה bezeichnet (Beza 16a, auf Grund von II. B. 16,29: כי ה' נתן לכם את השבת) und dies hätte im Satze R. Simons nicht fehlen dürfen, wenn seine Absicht wäre, die guten Gaben Gottes an Israel aufzuzählen. In der Tat liegt das Schwergewicht des Satzes R. Simons nicht in den im Babli angeführten Worten, sondern in den dem ganzen Ausspruche vorangeschickten Passus: חביבים יסורים „Gar lieb sind Leiden", und ganz besonders in den Worten שאומות העולם מתאוים להן: „Israel besitzt drei solche Gaben, nach denen die Völker der Welt sich sehnen, und diese sind: Thora, Israels Land und die kommende Welt". Weil aber diese Worte in Wirklichkeit sehr auffällig sind, sind sie im Babli wohl sicher erst durch die Abschreiber (oder die Zensur?) weggelassen worden. Streichung ist jedoch kein solches kritisches Mittel, dessen man sich beim Verständnis eines schwierigen Satzes bedienen dürfte. Wir müssen den Worten R. Simons ganz anders beikommen.

Dass R. Simon diese Worte nicht allgemein auf die heidnischen Völker der Welt angewandt wissen wollte, muss ohne Weiteres klar sein. Hätte doch R. Simon durch seine Feststellung der heidnischen Welt ein besonderes Lob gespendet: sie hätte Sehnsucht nach diesen idealen Gütern Israels (denn selbst ארץ ישראל ist in diesem Zusammenhang, zwischen תורה und עולם הבא, nicht bloss als materielles Besitztum zu fassen). Wie wäre aber ein solches Lob, eine solche Anerkennung der heidnischen Weilt mit dem harten Urteile R. Simons: „Der Frömmste unter den Heiden verdient den Tod"[4]) in Einklang zu bringen? Und war es doch R. Simon, der im Gegensatze zu R. Jehuda die selbstsüchtigen und unsittlichen Motive darlegte, die den civilisatorischen Werken Roms zu Grunde lägen![5])

---

[4]) Quellen und Lesarten s. bei Bacher a. a. O. II. 86 Anm. 3.
[5]) b. שבת 33 b.

Im Gegensatze zu dieser feindlichen Gesinnung gegenüber der heidnischen Welt, begegnet uns in mehreren Aussprüchen R. Simon b. Jochaj's eine besondere Achtung, Anerkennung und Liebe denen gegenüber, die das Heidentum verlassend, sich ihrer bisherigen Lebensweise entsagend, dem Judentum in grösserem oder geringerem Maaße sich angeschlossen und sich auf diese Weise גרים, Proselyten geworden sind. Folgende Stellen mögen das veranschaulichen:

Zu dem Gebote וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב (V. B. 27,8) wird in den alten Quellen[6]) folgende merkwürdige Kontroverse vorgetragen: R. Jehuda sagte, die Worte der Thora seien nach der Ueberschreitung des Jordans auf die Steine geschrieben, dann mit Kalk überzogen worden. Da sagte ihm R. Simon: „Wie hätten nach deiner Auffassung die Völker jener Zeit Thora lernen können (die Worte waren ja nicht sichtbar)?“ — Die Antwort R. Jehuda's, sie hätten sie durch ein Wunder erlernen können, was sie jedoch nicht tun wollten, befriedigt nicht R. Simon, und er erklärt die genannte Schriftstelle so: die Thora sei auf die Steine, nachdem sie mit Kalk bestrichen wurden, in siebzig Sprachen geschrieben worden (damit alle Völker der Erde von ihr Kenntnis erhalten). Unter den Text wurden die Worte gesetzt: „Wenn ihr wollt, nehmen wir euch an!“

Chobab (IV B. 10,29) wird durch die Aggada bekanntlich mit Jithro identifiziert. R. Simon erklärt nun: חובב sei er genannt worden — על שחבב את התורה „weil er die Thora liebte; ja, wir finden unter sämtlichen Proselyten keinen, der die Gotteslehre so, wie Jithro geliebt hätte“. Und wie er sie geliebt, so liebten sie auch seine Nachkomen, die Rechabiten. Dafür erhielten sie auch das fruchtbare Gebiet von Jericho als Besitztum[7]).

Eine wahre Verherrlichung der Proselyten knüpft ferner R. Simon b. Jochaj an die Worte der Thora: „Einen Fremden

[6]) Tosefta סוטה VIII, b. 35 b (vgl. auch jer. Sota VII. 5).

7) ספרי במדבר § 78 (Bacher a. a. O. II, 117).

sollst du aber nicht kränken und nicht bedrücken" (II B. 22,20): „Von den Frommen heisst es, dass sie Gott lieben (nach Richter 5, 31), von den Proselyten, dass Gott sie liebet (nach V B. 10,18): wer ist wohl grösser, von wem gesagt ist, dass er den König liebe, oder von wem gesagt wird, dass der König ihn liebe? Gewiss derjenige, den der König liebt! (Die Proselyten stehen also höher als die Gott liebenden Israeliten). Ja, gar lieb sind die Proselyten (חביבים הגרים), denn sie werden in der heiligen Schrift überall genau so bezeichnet, wie die (geborenen) Israeliten. Sie werden עבדים „Gottesdiener", משרתים „Gehilfen Gottes", אוהבים „Freunde Gottes" genannt. Es wird ferner von ihnen gesagt, dass sie am Bunde Gottes (ברית) teilhaben; dass Gott an ihren Opfern Wohlgefallen (רצון) findet; dass Gott sie bewahrt (שומר את גרים). Abraham und David nannten sich auch גרים. Gar lieb sind die Proselyten. Dies zeigt auch der Umstand, dass Abraham im 99ten Lebensjahre das Bündnis Gottes annahm. Denn hätte er es als 20 oder 30 jähriger angenommen, so hätte keiner über 20 oder 30 Jahren ein Proselyt werden können, so aber wollte Gott zeigen dass man die Türen vor den Proselyten (welchen Alters sie seien) nicht versperren dürfe; ja, dass Er ihnen für ihren Entschluss, in hohem Alter sich Israel anzuschliessen, einen besonders grossen Lohn zuteil werden lasse. Auf die vier Gruppen von Proselyten sind die Prophetenworte (Jesaja 44,5) anzuwenden: „Dieser spricht: ‚dem Ewigen gehöre ich an' — das sind jene, die sprechen: „Keine Sünde soll sich in mich mischen"; ‚dieser nennt sich mit dem Namen Jakob' — das sind die frommen Proselyten; ‚dieser schreibt auf seine Hand: dem Ewigen' — das sind die Bussfertigen; ‚dieser nennt sich Israel' das sind die Gottesfürchtigen" [8]).

---

[8]) Mechilta zu der bezeichneten Stelle; Jalkut שמות § 349; Jalk ישעיה § 459 (wo aber die Reihenfolge der Sätze etwas verschieden ist); vgl. ferner במדבר רבה 8 § 2. Es sei bemerkt, dass — soweit ich sehe — nur der erste Satz der im Texte angeführten langen Stelle als von R. Simon stammend von den Forschern angesehen wurde. So führt Bacher a. a. O. II,103 nur den einleitenden Satz unter der Aggada

Die ganze Stelle zeugt nicht nur von der liebevollen Versenkung in die Gefühlswelt der Proselyten, die der Meister trösten und aufmuntern will; sie ist zugleich ein Beweis dafür, wie genau R. Simon die Verhältnisse der Proselytengemeinden, die überall in den Ländern des grossen römischen Imperiums zerstreut anzutreffen waren, gekannt hatte[9]). In den am Schlusse der Ausführungen R. Simons genannten vier Klassen sind die verschiedenen Kategorien der dem Judentume sich mehr oder minder hinneigenden Proselyten treffend gekennzeichnet. Die vollkommenen Proselyten — גרי הצדק — sind jene, die die Konsequenzen ihrer Ueberzeugung ganz zu ziehen imstande waren und sich dem Judentume durch Uebernahme sämtlicher jüdischer Gesetze vollkommen angeschlossen hatten; diese verdienen den Namen יעקב. Es gab aber auch solche, die noch nicht so weit gekommen sind. Unter diesen sind uns die יראי שמים sehr gut bekannt. Es sind jene, die in den griechischen und lateinischen Quellen als „Gottesfürchtige“ (σεβόμενοι τὸν θεὸν, od. θ. ὕψιστον; *metuenti*) erscheinen[10]), und auf die auch die Psalmworte: יאמרו נא יראי ה׳ וגו (118 4) im Midrasch angewendet

R. Simons an. J. Levi — dessen Abhandlung in REJ 1905.1 ff. ich nur aus Anführungen kenne, erblickt in den Worten der Mechilta „das Fragment einer Rede jüdischer Missionare.“ Ich glaube, die ganze Stelle mit vollem Recht R. Simon zuschreiben zu dürfen. Meine Gründe sind: 1) der Inhalt der ganzen Stelle entspricht vollkommen den Anschauungen R. Simons über die Proselyten; 2) ist der zweimal angewandte emphatische Ausruf חביבים הגרים zu beachten, der den Worten in der zu Beginn der Abhandlung angeführten Sifrestelle חביבים יסורין entspricht. 3) es kommen auch anderswo derartige längere Ausführungen im tannaitischen Midrasch vor, so z. B. die ergreifenden Worte R. Akibas (so die richtige Lesart in מדרש תנאים ed. Hoffmann S. 26) in ספרי דברים § 32. „Eine Rede jüdischer Missionare“ kann man aber diese Ausführungen schon deshalb nicht bezeichnen, weil wir überhaupt keine sichere Kenntnis davon haben, dass Proselyten-Mission von Palästina aus betrieben wurde.

[9]) Im allgemeinen s. Schürer, Gesch. III, 150—188; Staerk, Neutest. Zeitgeschichte II,45—59.

[10]) S. meine Ausführungen in „Jeschurun“ VII, 460 f. Vgl. noch Menachot 110 a: אמר רב מצור ועד קרסיגני קרו ליה אלהא דאלהא

werden[11]). Auch solche dürfen sich — nach R. Simon — ישראל nennen (sie kämpfen ja auch für Gott!), oder R. Simon will damit sagen, dass andere sie schon als Israeliten betrachten. Dass die an dritter Stelle genannten בעלי תשובה in diesem Zusammenhange gleichfalls nur Proselyten sein können, kann nicht zweifelhaft sein. Das sind jene unter den Heiden, in deren Herz schon das Gefühl der Reue Platz gefunden, die sich aber nur in beschränktem Maße Gott angeschlossen, gleichsam nur auf die Hände den Namen Gottes geschrieben haben. Was die an erster Stelle angeführten Worte bedeuten sollen: ואל יתערב בי חמא, ist nicht ganz klar. Vielleicht beziehen sie sich auf solche, die mit wirklichen Heiden keine Ehe eingehen wollten, oder die nur mit Juden und gleichgesinnten Gottesfürchtigen verkehrten; — wie dem auch sei, dass wir in diesem Ausspruche R. Simons eine wertvolle Charakteristik der nach vielen Tausenden (vielleicht gar nach Hunderttausenden) zählenden Proselyten vor uns haben, ist sicher[12]).

R. Simon ist es auch, der eine alte Tradition, einen Synhedrialbeschluss die Opfer der ausländischen Heiden und Proselyten betreffend in der Mischna mitteilt[13]). Er befasste sich also auch mit הלכות גרים, — und all diese Stellen liefern uns den Beweis dafür, wie er die Verhältnisse der Proselyten gründlich zu untersuchen und kennen zu lernen bestrebt war. Kein Zweifel daher, dass er auf Grund seiner Beobachtungen zu der Erkenntnis gelangte, dass es unter den Heiden, oder, wie sie damals gewöhnlich genannt wurden, unter den „Völkern der Welt“ sehr viele gebe, die eine besondere Liebe, ja eine Sehnsucht nach den drei grossen Gaben Israels, die es durch Leiden erreichte, in ihrem Herzen hegten, das sind: die Thora, Israels Land und die kommende Welt.

Wenn wir nun die auf uns gekommenen historischen Be-

---

[11]) במדבר רבה 8 § 2, מדרש תהלים ed. Buber S. רמ"ב Anm. יג.

[12]) Ueber die Zahl der Proseylten s. Staerk a. a. O. S. 51: „Die Zahl seiner (des Judentums) Anhänger aus dem Heidentum können wir uns eher zu klein als zu gross vorstellen.“

[13]) M. שקלים VII, 6.

richte durchmustern, so werden wir tatsächlich finden, dass diese drei Besitztümer Israels es waren, die auf die heidnische Welt um die Wende der gewöhnlichen Zeitrechnung und noch einige Jahrhunderte nachher den grössten Eindruck machten und die Sehnsucht nach ihnen bei vielen Menschen erweckten.

Ein Beispiel dafür, wie eifrig das Studium der Thora bei den Gebildeten der heidnischen Welt betrieben wurde, bietet uns die Geschichte der Bekehrung des adiabenischen Königshauses. Nach der Darstellung des Midrasch[14]) sassen Monobaz und Izates und lasen einst im I. Buche Mosis den Abschnitt über das Gebot der Beschneidung. Diese Worte veranlassten sie, die Beschneidung an sich vollziehen zu lassen, nachdem sie schon lange für die Ideen des Judentums gewonnen waren. Auch aus der Darstellung, die Flavius Josephus über die Bekehrung des Königshauses gibt[15]), geht hervor, dass das Lesen der Lehre, speziell des Pentateuchs eine oft geübte Sitte im adiabenischen Königshause war. Der galiläische Jude, Eleazar, trifft den König Izates — offenbar zufällig — beim Lesen des mosaischen Gesetzes an. Er weist nun auf das jüdische Prinzip hin, dass es nicht genüge, das Gesetz zu lesen, man müsse auch all seine Vorschriften befolgen[16]).

Dass aber bei diesen hochstehenden Männern das Verlangen nach der Thora nicht beim einfachen Lesen blieb, beweist der Umstand, dass sieben Söhne oder besser: Enkel der Königin Helene als תלמידי חכמים durch einen palästinensischen Gelehrten bezeichnet werden[17]). In der königlichen Familie blieb die Kenntnis der Lehre auch weiterhin heimisch. Ein späteres Mitglied, Namens Monobaz, behandelte einmal vor R.

[14]) בראשית ר׳ 46 § 10.

[15]) Ant. XX2,2.

[16]) Es ist dies der in אבות 117 im Namen von Simon b. Gamliel I. angeführte Satz: לא המדרש הוא העקר אלא המעשה. Der Satz stammt nicht von ihm — wie wir aus Josephus sehen —, er war allgemein anerkannter Grundsatz und wurde durch R. Simon ebenso, wie durch den Galiläer Eleazar angewandt.

[17]) T. סוכה I ... א׳ ר׳ יהודה ... שבעה בניה [של הילני המלכה] תלמידי חכמים היו Z. St. vgl. Brüll, Jahrb. I, 77 f.

Akiba bezeichnender Weise die Frage, wie die Sabbatverletzung eines in heidnischer Umgebung zum Judentum übergetretenen Proselyten zu beurteilen sei[18]. Er mochte dabei an bestimmte derartige Vorfälle bei seinen Ahnen, die ja lange Zeit in heidnischer Umgebung lebten, gedacht haben. Dass übrigens die Gesetze bei der Königlichen Familie aufs gewissenhafteste beobachtet wurden, berichten mehrere tannaitische Ueberlieferungen[19].

Schon die Erinnerung an den Fall dieser Familie hätte R. Simon veranlassen können, die Behauptung aufzustellen שאומות העולם מתאוים לתורה. Sicherlich waren aber ihm auch noch andere ähnliche Fälle bekannt. Da sei zunächst auf die Erfolge Hillels hingewiesen, der mehrere Heiden durch Belehrung über das Hauptprinzip der jüdischen Lehre und durch seine Menschenfreundlichkeit unter die Fittige der Gottesherrlichkeit führte[20]. Auch Ben Hê Hê, der mit Ben Bag Bag eine und dieselbe Person ist, war ein Proselyt, den Hilel bekehrt und in der heiligen Schrift unterwiesen hatte. Sein Name erscheint bekanntlich unter den Tannaiten in den „Sprüchen der Väter"[21]. Derenbourg hat schon vor mehr als 50 Jahren die folgenden in Palästina wohnenden Tannaim als Abkömmlinge von Proselytenfrauen nachgewiesen: אבא שאול בן בטנית war der Sohn einer Proselytin aus Batanäa; ר' יוחנן בן החורנית der einer solchen aus dem Haurân (beide Gegenden im Ostjordanlande). Beide lebten in Jerusalem. Etwas jünger war ר' יוסי בן דורמסקית, der Sohn einer Damaskenerin. Ihre Mütter haben gegen den Willen ihrer Männer das Judentum angenommen und liessen

18) T. שבת VIII (IX) 5, b. 68 c.

19) T. מגלה III, מנחות 32b; נדה 21a. S. Brüll a. a. O. 79; Jawitz V. 127.

20) שבת 31a.

21) Vgl. die Ausführungen Bacher's, Ag. T. I, 8 f. Vielleicht soll der Name בג und הא ein Hinweis auf die fünf Bücher der Thora (ב+ג=ה=5) sein, die jeder Proselyt, als Grundlagen des Judentums, zu beachten hat. Ein Proselyt ist ein בן בג oder בן הא d. h. ein בן תורה im Sinne unseres „בר מצות". Eine andere Erklärung s. bei Bacher.

ihre Söhne Thora lernen[22]). — Dass der berühmte Bibelübersetzer Aquilas Proselyt war, ist allgemein bekannt. Ein Schüler R. Akiba's war der ägyptische Proselyt Binjamin[23]). Wahrscheinlich stammte auch R. Meir von Proselyten ab[24]), während die heidnische Abstammung von Schemaja und Abtaljon und R. Akiba's nicht bewiesen ist[25]). — Die christliche Ueberlieferung nennt den Schatzmeister der äthiopischen Königin Kandake, der auf der Heimreise aus Jerusalem im Wagen sitzend im Buche Jesaja liest[26]). — Ein ausländischer Proselyt beruft sich einmal einen palästinensichen Gelehrten gegenüber auf eine halachische Entscheidung R. Akiba's; bei dieser Gelegenheit teilt er auch eine aggadische Schrifterklärung des Meisters mit und zeigt sogar den Sessel, auf dem sitzend R. Akiba seinen Vortrag in jener Proselytengemeinde hielt[27]).

Wir haben nur solche Stellen herangezogen, die der tannaitischen Periode angehören, die also die Verhältnisse der Zeit, in der R. Simon lebte, charakterisieren. Wir wollen dovon absehen, das ganze hierhergehörige Material aus der amoräischen Ueberlieferung zu verwerten, es sei nur auf eine Deutung des im 3. Jahrhunderte lebenden R. Abahu's hingewiesen, in der er von Proselyten spricht, die Erfolge erzielen im Talmud und in der Aggada hervorragten[28]).

Bedarf es nach all diesen Stellen noch eines Beweises, wie recht R. Simon mit seiner Behauptung hatte, die Völker der Welt das heisst: die Besten unter ihren Männern — hätten Sehnsucht nach der Thora Israels!

Der Anschluss so vieler Heiden an das Judentum und die Entstehung der Proselytengemeinden ist zweifellos auf die über

---

[22]) Beilage zu „Ben Chananja“ Nr. 6 vom Jahre 1867; vgl. Josephus, Bellum II 20,2.

[23]) ספרי דברים § 253. מדרש תנאים 147,11: בתלמידי ר' עקיבא.

[24]) Bacher, a. a. O. II, 5 f.

[25]) Brüll, Jahrb. II, 154.

[26]) Apostelgesch. 8,28.

[27]) Jebamot 98 a.

[28]) ויקרא ר' 1 § 2, במדבר ר' 8 § 1: .. יחיו דגן — בתלמוד. יפרחו כגפן — באגדה.

die ganze damals bekannte Welt sich erstreckende jüdische Diaspora zurückzuführen. Dies hat schon ein palästinensicher Amora festgestellt[29]). Mochten aber die jüdischen Diasporagemeinden noch so zahlreich, und mochten sie noch so weit vom Mutterlande entfernt gewesen sein, — ein unsichtbares Band der Liebe und der Sehnsucht knüpfte sie und all ihre Mitglieder an das heilige Land und an das Heiligtum in Jerusalem. Nicht nur die alljährliche Tempelsteuer, den שקל zahlten sämtliche Juden der Diaspora gewissenhaft, nicht nur wallfahrteten sie, so oft es möglich war nach der geheiligten Stätte[30]), sie wollten auch unmittelbaren Besitz am heiligen Lande haben. Ein merkwürdiges Zeugnis für diese Denkungsart und für die Sehnsucht der Diasporajuden gibt uns eine im Jahre 1914 in Jerusalem gefundene, aber erst vor kurzem näher bekannt gewordene griechische Inschrift, die in einer einstigen Synagoge von Diasporajuden angebracht war[31]).

Der Text lautet in deutscher Uebersetzung:

„Theodotos, Sohn des Vettenos, Priester und Synagogenvorsteher, Sohn eines Synagogenvorstehers, Enkel eines Synagogenvorstehers, baute die Synagoge zur Vorlesung des Gesetzes und zur Lehre der Gebote — und das Fremdenheim und die Häuser (Zimmer) und die Wasserbehälter (-geräte) zur Herberge für die aus der Fremde, die es bedürfen, — die gegründet hatten seine Väter und die Aeltesten und Simonides."

Wie ich an anderer Stelle des näheren ausführte, ist der an der Spitze der Inschrift genannte Theodotos wahrscheinlich mit dem aus tannaitischen Berichten wohlbekannten Theodos aus Rom (תודוס איש רומי) identisch, und die durch ihn und andere errichtete

---

29) פסחים 87 b: אמר ר׳ אלעזר לא הגלה הקב״ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים,

30) Vgl. bes. M חלה IV 10 und 11.

31) Ich besprach die Inschrift in meiner Schrift: „Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptionum (Ossuar-, Grab- und Synagogeninschriften)" R. Löwit Verlag, Wien-Berlin 1920, S. 101 ff. Dort wurde auch der griechische Text mitgeteilt.

Synagoge in Jerusalem war demnach Besitztum römischer, bzw. italienischer Juden. Dass aber dies kein vereinzelter Fall war, zeigen alte Berichte, wonach auch die Juden aus Alexandrien[32]), Cyrenäa, Cilicien und Asien[33]), ihre eigenen Versammlungshäuser (Synagogen) in der heiligen Stadt besassen. In grosser Anzahl wohnten ferner in Jerusalem Babylonier[34]) und Palmyrener[35]), wie auch sonstige Diasporajuden, wie dies besonders durch zahlreiche Grabinschriften bezeugt wird[36]).

Die Sehnsucht der Diasporajuden nach dem heiligen Lande würde auch durch die Zerstörung des Tempels nicht gemindert. Authentische Dokumente — Inschriften aus Jaffa — zeigen, dass in den ersten Jahrhunderten dort Juden aus Aegypten, speziell aus Alexandrien, ferner solche aus Babylonien, Tarsus, Chios, Kappadocien wohnten, letztere eine eigene Gemeinde, bzw. Synagoge — wie dies übrigens auch in Sepphoris der Fall war — besassen[37]). Aehnlich waren die Verhältnisse in Lod[38]). Gewiss hat viele dieser Diasporajuden der Ruf der palästinischen Lehrhäuser dazu bewogen, nach dem heiligen Lande überzusiedeln. Doch waren sie ja nicht alle Weisenjünger (wie Hillel und Jaddua der Babylonier, Nachum der Meder, oder wie die Söhne des R. Reuben b. Aristobulos aus Rom)[39]). Nach Bezeugung der Inschriften waren zwei Brüder aus Alexandrien in Jaffa Trödler; ein Babylonier war Bäcker, ein Tarsier war Linnenhändler. Die Diasporajuden gehörten also allen möglichen Gesellschaftsschichten an. Was sie veranlasst haben mochte, ihre Wohnstätten in der Diaspora aufzugeben, war wohl der Wunsch, sich eins zu wissen mit jenen Volksgenossen, die im heiligen

---

32) מגלה III (II) 5.

33) Apg. 6,9. 9,29.

34) M. יומא VI 4.

35) S. mein Corp. Inscr. S. 28 ff.

36) Ebendort S. 24 (Nr. 48); 30 f.

37) Ebendort S. 3 Anm. 3; S. 47 Anm. 4.

38) Ebend. S. 46 Anm. 6 u. siehe meine Ausführungen in „Jeschurun" V. S. 524.

39) Ueber Erstere s. דברי הדורות, über Letztere s. meine Ausf. „Jeschurun" III. 442 ff.

Lande wohnten und sich eins zu fühlen mit den Vorfahren, deren Gebeine in dieser Erde ruhten. Die, denen dies nicht möglich war, suchten den Zusammenhang mit Palästina dadurch aufrecht zu erhalten, dass sie religionsgesetzliche Fragen dem Bet-din in Jabne vorlegten, ja dorthin wallfahrteten, oder an palästinische Gelehrte, die zufällig in ihre Sttädte kamen, solche Fragen richteten [40]. Auch die Institution der Sendboten (שלוחים), die Gelder zur Erhaltung der palästinischen Hochschulen sammelten, trug dazu bei, den Zusammenhang der Diaspora mit dem Mutterland• zu befestigen. Wie weit die Liebe und das Interesse für das heilige Land in die breiten Massen des Volkes drang, zeigt eine Mitteilung des palästinensischen Talmuds über den Besuch der Tannaim R. Eleazar [b. Azarja], R. Josua und Rabban Gamliel (II) in Rom, wo sie Kinder auf der Gasse trafen, die sich auf die Weise unterhielten, dass sie kleine Erdhäuflein formend, diese als תרומה und מעשר nannten, dazu bemerkend: „so tun es auch die Einwohner von Erez Israel" [41]. Kein Wunder, wenn die Diasporajuden diese ihre Gesinnung, diese ihre Liebe zum heiligen Lande auf die zahlreichen Proselyten übertrugen und sie dazu veranlassten, ihren Wohnsitz in ארץ ישראל zu nehmen. Als biblische Vorbilder mochten ihnen hierbei der Midjaniter Chobab und die Moabiterin Ruth vorgeschwebt haben, die ihre Heimat verliessen, um im Lande Israels zu wohnen.

Wir sind aber gar nicht auf Vermutungen angewiesen, um diese Beeinflussung der Proselyten von Seite der Diasporajuden festzustellen, bzw. nachzuweisen dass viele גרים wirklich nach dem heiligen Lande übersiedelten. Da ist vor allem wieder die adiabenische Königsfamilie zu nennen. Die Königin Helene übersiedelt mit ihren Söhnen nach Palästina [42]. Wir trafen sie schon in Lod [43]; ihren Palast hatte sie jedoch in Jerusalem. Dort liess sie sich auch eine Grabstätte anlegen, die heute noch

40) T. מקואות IV 6: . . . . הלכה זו עלו עליה בני אסיה שלש רגלים ביבנה א' ר' א' בר' יוסי הלכה זו הורתי ברומי.

41) j. סנהדרין VII Ende.

42) M נזיר III 6 Bellum j. XX. 3,4.

43) Anm. 17.

bekannt ist. Durch die Inschrift eines dort gefundenen Sarkophages erfährt man den Namen einer Begleiterin der Helene: sie hiess צדא מלכתא [44]). — Eine reiche Proselytin war etwa um die Wende des 2. Jahrhunderts die Valeria [45]). — Eine Ossuarinschrift aus Jerusalem nennt eine Marjah הגירת [46]). Wir kennen auch einen Proselyten Namens Jehuda aus Ammon [47]), und den bereits genannten ägyptischen Proselyten Binjamin, die in Palästina wohnten. Es sind das zufällig auf uns gekommene Nachrichten. Wie gross die Zahl der in Palästina wohnhaften und wie gross die Zahl jener Proselyten war, die in ihrer fernen Heimat sehnsüchtig nach dem heiligen Lande blickten, können wir nicht feststellen, wohl aber vermuten, und wir werden die Worte R. Simons recht würdigen können: "שאומות העולם מתאוים לא״י.

„Meister, lehre uns die Wege des Lebens, dass wir auf ihnen uns des Lebens der kommenden Welt würdig machen." — so lautete die Bitte, welche die am Krankenbette R. Eliezer's versammelten Schüler an ihren Meister richteten [48]). Und R. Eliezer stellt ganz genaue Forderungen an sie, durch deren Erfüllung der Mensch sich der kommenden Welt würdig machen kann. Offenbar meint er, dieser Lohn werde nicht jedem und nicht ohne Mühe zuteil. R. Jochanan b. Zakkaj weint vor seinem Hinscheiden, da er — den die Schüler das Licht Israels nennen — nicht weiss, ob man ihn nach dem Tode auf dem Wege der Seligkeit führen wird [48]). Dass die Frage der Teilnahme an dem Leben der kommenden Welt die Gemüter in den ersten 2 Jahrhunderten d. g. Z. lebhaft beschäftigte, ersieht man besonders aus den Diskussionen, die in der Tosefta und in beiden Gemaras an die erste Mischna des פרק חלק in Sanhedrin geknüpft sind. R. Meir meint an einer anderen Stelle, als Sohn der kommenden Welt kann der gelten, wer im Lande Israels wohnt,

---

[44]) „Corp. Insr." Nr. 57 (S. 26).
[45]) Ebd. S. 25.
[46]) Ebd. Nr. 50 (S. 24).
[47]) M. ידים Ende.
[48]) b. ברכות 28b.

die heilige Sprache spricht und morgens und abends das שמע liest[49]). Die ersten zwei waren keine leicht zu erfüllende Bedingungen in einer Zeit, da infolge der hadrianischen Verfolgungen und der überhandnehmenden Verarmung immer mehr und mehr Juden Palästina verliessen und die Sprache der Väter durch das Aramäische und das Griechische fast fällig verdrängt wurde.

Besonders schwierig schien aber R. Simon die Erreichung der kommenden Welt zu sein, und in einem seiner merkwürdigsten Sätze sagt er: „Ich sah die Kinder der Erhöhung (d. h. die zur Erhöhung in der kommenden Welt bestimmten Menschen), es sind ihrer wenige; wenn es tausend oder hundert sind, so gehören wir, ich und mein Sohn, zu ihnen; gibt es deren nur zwei, so sind es wir Beide“ [50]).

Dies harte Ringen um die kommende Welt übertrug sich von den grossen Lehrern auf die Besten Israels und der Proselyten. Freilich meinte R Josua — der auch sonst überaus leichte Bedingungen für die Aufnahme von Proselyten stellte[51]), — dass alle Gerechten der Völker Anteil an der kommenden Welt hätten [52]); tiefere Naturen unter den Proselyten wollten dies nicht als eine „Gabe umsonst“, ohne Mühe, ohne Opfer angenommen wissen. Wiederum können wir auf ein Mitglied des adiabenischen Königshauses hinweisen, auf den König Monobaz, der von seiner Familie wegen der Verschwendung seiner Schätze in einem Jahre der Hungersnot zur Rede gestellt, also antwortet: „Meine Väter häuften Schätze unten, ich aber oben; meine Väter häuften an einer Stelle, wo die menschliche Hand sie erreichen kann, ich dort, wo die Hand des Menschen keine Gewalt hat; sie häuften Schätze, die unfruchtbar sind, die meinigen bringen Früchte, sie häuften Mammon-Schätze, ich Seelen-Schätze; sie häuften für andere, ich aber für mich; meine Väter häuften Schätze in dieser, ich aber in der kommenden Welt“[53]).

---

[49]) ספרי דברים § 333 (Bacher a. a. O. II 24).
[50]) סוכה 45 b (Bacher ebd. 74).
[51]) יבמות 46 a: הכל ולא כל ר׳ יהושע א׳ הרי זה גר.
[52]) T. סנהדרין XIII2, b. 105 a.
[53]) T. פאה IV u. Parallelelstellen.

Diese Worte und ähnliche Taten frommer Proselyten mochten vor R. Simons Augen schweben, als er die Behauptung aufgestellt: אומות העולם מתאוים לעולם הבא.

Und wie die Errichtung der kommenden Welt nach R. Simon's Ansicht nur durch solche יסורים, durch Opferwilligkeit, nur durch die völlige Hingebung an Gott — wie sie er und sein Sohn, R. Eleazar bewiesen — möglich ist, so zeigte er durch sein eigenes Beispiel, wie man Leiden zu ertragen hat, um in den Besitz der beiden anderen Gaben, Thora und Erez Israel zu gelangen. Hat er doch, als er vor den Verfolgungen der römischen Behörde flüchten musste, lieber ein Höhlenleben im Lande Israels geführt, als ein Leben voller Ehren im Auslande. Unter den grössten Entbehrungen oblag er und sein Sohn während der Zeit, da sie in der Höhle wohnten, dem Studium der Gotteslehre; ja das Studium blieb auch weiterhin ihr ausschliesslicher Beruf[54]). Seine Lehrtätigkeit nahm er nachher in dem kleinen Orte Meron in Obergaliläa auf und hier unterwies er seine Schüler nicht nur in der Thora, er zeigte ihnen auch, wie man Erez Israel zu lieben hat, wie man trotz allen Leiden treu auf diesem Boden verharren müsse[55]). Seine Ueberzeugung war, dass, so wie einst die Ahnen nur durch Leiden die drei grossen Gaben Gottes erhielten, unser Volk zu allen Zeiten nur durch Aufbringung all seiner geistigen und materiellen Kräfte den Besitz von Thora, Erez Israel und der kommenden Welt sich und den späteren Geschlechtern sichern könne und müsse. Als Ansporn zur Entfaltung dieser Kräfte und zur Uebernahme selbst der grössten Leiden möge aber Israel — so meinte R. Simon — das Beispiel der Völker der Welt, der Besten unter ihnen, die hingebungsvolle Treue der Proselyten voranleuchten.

*

[54] S. „Jeschurun" VIII, 74 f.

[55]) פסקרי — תנחומא § 7 (s. meine Beiträge zur Geogr. u. Geschichte Galiläas S. 24 Anm. 7 und Büchler, der galil. Am-ha-Arez S. 240 Anm. 1; vgl. überhaupt den ganzen Abschnitt bei Büchler, S. 237 ff.) Vgl. weiter ספרי דברים § 37: ר' שמעון בן יוחאי אומר . . אין מתובלת בכל . . אין אינה חסירה כלום.

So glauben wir, den zu Beginn unserer Abhandlung angeführten Satz R. Simon b. Jochajs ins rechte Licht der geschichtlichen Betrachtung gerückt zu haben. Der nachdenkende Leser aber möge sich die Frage stellen, ob nicht auch wir heute — da unser Volk in einer so schicksalsschweren Lage sich befindet — manches aus R. Simons Worten zu lernen hätten, um, gleich ihm, zur Einsicht zu gelangen: will Israel das Besitztum von תורה, ארץ ישראל ועולם הבא sich sichern, so muss es sich zur grossen Wahrheit bekennen חביבים יסורים: Wir wollen selbst die grössten Leiden für diese Gaben freudig und willig auf uns nehmen!

Die Anfänge der Reformbewegung und das Judentum in Italien.

Von Rabb. **I. Zoller**, Triest.

(Schluss).

1. Der Endesgefertigte von dem brünstigsten Eifer die Einheit und Aufrechterhaltung der Gebetsformeln in der hebräischen Sprache, so wie selbe von unsern heiligen Gelehrten überliefert worden sind, zu erhalten lebhaft durchdrungen[1]), bezeuget seinen grössten Beyfall für das unermüdete und fromme Bestreben des Hochwürdigen Ober-Landes-Rabbiners und Vorgesetzten des israelitischen Consistoriums der Stadt Triest jeder Neuerung und Veränderung, die man mit unsern Einrichtungen vornehmen wollte, vorzubauen. Daher bestätigt er hiermit, nach verhörter Meinung des hier am Ende gefertigten Herrn Geistlichen Beisitzers, in allen ihren Theilen die oben erwähnten[2]) unsern Dogmen und religiösen Gebräuchen vollkommen übereinstimmenden[3]) vier Beschlüsse.

Görz am 15. Adar 5579 — Abram R e g g i o, hiesiger Rabbiner
am 12. März 1819 — Isac M o r p u r g o geistlicher Beysitzer.

Wir unterzeichneten Vorsteher und abgeordneten der hiesigen israelitischen Gemeinde äussern unser, dem Entschlusse unseres hochgeehrten oben erwähnten Herrn geistlichen Führers[4]) gleichlautendes, einhelliges Gutachten, wie es die Religion pflichtmässig erfordert, als das einzige Mittel die Glaubens-Streitigkeiten zu entfernen, Friede und Ordnung auf das festeste zu erhalten.

Görz am 12. März 1819.

Gottlieb Gentilli
Nathan Luzatto } Vorsteher der isr. Gemeinde in Görz.

---

[1]) Ganz beseelt. [2]) ausgedrückten. [3]) gleichlautenden. [4]) Direktors.

Jacob Senigaglia
Herman Dörfler (sic) } Abgeordnete.
Grassin Bolaffie

2. Der hochwürdige Ober-Landes-Rabbiner in Triest und Vorsteher des dortigen israelitischen Consistoriums Herr Abraham Eliezer Levi, der sich nun hier befindet, erwies mir die Ehre, mir die von ihm samt den Mitgliedern des geistlichen Consistoriums besagter Stadt über folgende Artikel, gemachten Entschlüsse mitzuteilen.

Es folgen die vier erwähnten Beschlüsse.

Derselbe Ober-Landes-Rabbiner verlangte von mir, dass ich was ich nur immer darüber denke, meinen aufrichtigen Bescheid über die vier erwähnten Entschlüsse geben möchte, da nun diese auf die unerschütterlichen[5]) Grundsätze und auf die Hauptgründe unserer reinen Religionsmeinungen befestigten vier Artikel von keinem wahren Israeliten im mindesten widerlegt werden können, so bestättige und erkenne ich sie auch in allem ihrem Umfange, als wahr und unveränderlich. Umso mehr halte ich es für meine Pflicht diesen meinen Bescheid darüber zu geben, da diese Antworten, jenen, die ich dem Herrn Jacob Herz Beer, einem Religionsbestellten[6]) der israelitischen Gemeinde in Berlin, auf einige von ihm gemachten Fragen gegeben habe, gleichlautend sind. Welche mir zur grösseren Aufklärung der Sache, hier zu wiederholen nicht überflüssig scheinen. Auf seine gemachte Frage über die Zahl der öffentlichen hier befindlichen Tempel des israelitischen Gottesdienstes,

war meine Antwort: Es wären derselben acht, eine abendländische[7]), eine levantinische, eine italienische und fünf deutsche Synagogen, welche sich nur in sehr unbedeutenden Sachen, nämlich in einigen Hymnen und in der Art zu singen unterscheiden, die doch in der Wesenheit der Gebether und in den, seit der Zeit des Propheten Esra und der so genanten Kenessed Aghedolá (grosse Versammlung) verordneten Formeln ganz einförmig sind.

Auf die gestellte Frage ob die Gebether tumultuarisch verrichtet werden? gab ich eine verneinende Antwort und erklärte ihm, dass diese Gebethe ganz ordentlich verrichtet werden und man dabey die Stimme des Sängers oder des Priesters und nicht jene der Anwesenden höret, welche letzten das Gebet mit leiser Stimme hersagen, ausgenommen[8]) am Ende einiger Absätze (Berachos), oder an einigen Theilen, auf welchen sie wirklich mit lauter Stimme antworten und erwiedern müssen.

Ob die Predigten und kleineren Anreden in der italienischen Sprache gehalten werden?

Antwort: die Predigten und Anreden werden überhaupt italienisch

[5]) unwiderstreitlichen. [6]) Im Texte: uno de Decani dell'israelitica Comunità di Berlino. [7]) Emendation aus. ponentinische. [8]) nur.

gehalten, ausgenommen die Texte der heiligen Schrift, misnischen, talmudischen Sprüche, welche als wahre Quellen der Predigten und Anreden in der original heiligen hebräischen Sprache vorgetragen werden.

Auf die aufgeworfene Frage, ob die Einführung der Orgel in unseren Gebethäusern verboten sey,

Antwortete ich: dass ich keinen theologischen Gelehrten, der die Orgel verbothen hätte, auch keinen der sie erlaubt hätte, kenne. Ich erinnere mich doch gehört zu haben, dass sie in vorigen Zeiten in der israelitischen Synagoge von Casalmonferato vorhanden war und dazu diente ein heiliges Lied zu begleiten, welches bey eintretenden Samstage gesungen wird[9]), doch geschah dieses ehe der Feyertag wirklich anging[10]) und durch einen Israeliten. Indessen wurde die Orgel nie zu einem anderen Zwecke oder von Nicht-Israeliten in den Haupt-Feiertagen gespielt; denn dies ist, wie bekannt, von unsern Gebräuchen[11]) verbothen.

Das ist Alles, was ich zur Beantwortung der mir von obengemeldetem Hochwürdigen Herrn Ober-Landes-Rabbiners gestellten Fragen, zur Verherrlichung Gottes, und zur Bekräftigung der Wahrheit zu erläutern nöthig gefunden habe; die Vorsteher der allgemeinen Brüderschaft der Armen, samt den geistlichen Beysitzern des Rabbiners stimmen auch der nähmlichen Meinung bei.

Venedig den 18. Adar 5579 / 15. März 1819

Jacob Emanuel Cracovia, Rabbiner der Israeliten dieser Stadt.
Moise Zaban, Vorsteher der allgemeinen Brüderschaft der Armen.
Sabato Vivante, Vorsteher wie oben.
Jacob Benedetto Levi, Vorsteher wie ob.
Moise Conigliano, Vorsteher wie oben.
Isach Norsi, Beysitzer des Hochwürdigen Herrn Rabbiners.
Emanuel Roches, Beysitzer wie oben.

Der Hochwürdige und Schätzbare Herr Ober- und Landes-Rabbiner von Triest, der uns nun mit seiner Gegenwart beehrt, theilte uns die samt seinem geistlichen Consistorium jener Stadt gefassten[12]) vier Beschlüsse mit.

Die vier Artikel.

Auf der des obgemeldeten Hochwürdigen Herrn Ober-Rabbiners gemachten Forderung, unsere Meinung über die auf die Hauptgrundsätze unserer Religion gegründeten vier Artikel zu äussern, und in der vollkommenen

---

[9]) Ein bey eingehendem Samstage zu singendes heiliges Lied anzustimmen. [10]) anfingn. [11]) Dogmen. [12]) gemachten.

Ueberzeugung, dass deren Uebertretung, oder Vernachlässigung, nur Aergerniss, Uneinigkeit und Beleidigung der von unseren Vorfahren mit dem grössten Eifer und Bestreben geschützten Religion verursachen würde, erklären wir über die oben erwänten vier Artikel standhaft und mit entschlossener Beharrlichkeit unsere Bestättigung zur Hebung jedes Missbrauches und zum Ruhme des Allmächtigen.

Padova am 20. Ader 5579 / 17. März 1819

Emanuel Castelnuovo, Rabbiner der isr. Gemeinde dieser Stadt

Jacob Luzzatto, Benetto Ghirondi, Israel Conigliano – geistliche Beysitzer.

Lelio Salom, Vorsteher der hiesigen israelit. Administration.

sel. Salvador Isach Levi, Isac Foa – Administratoren.

Marco qm Gabriel Trieste, Abram Benvenisti, Isac Salom, Moise Trieste – Mitglieder des Ausschusses.

Salomon Morini, Schreiber der Administration.

Der oben erwähnte Hochwürdige Rabbiner von Padua macht folgende Erklärung:

Zur grösseren Aufklärung der Wahrheit achte ich es für nöthig zu bemerken, dass ich zwar am 19. November 1819 dem Herrn Jacob Herz Beer von Berlin einen Rathschluss unterfertigt habe, woraus es scheint, als ob ich behauptete, dass das Orgelspielen in unseren Tempeln erlaubt ware. Meine bejahende Antwort erstrecke sich aber blos der gestellten darauf, dass dieses blos in Werktagen erlaubt ist. Doch bin ich gänzlich der Meinung, dass es an Samstagen und anderen Hauptfeyertagen in unseren Tempeln durch Israeliten oder durch andere Religionsgenossen musikalische Instrumente (nach dem wahren Sinne unserer heiligen Gebräuche) zu spielen verbothen ist.

Diese meine Aeusserung stimmt mit meiner dem hochwürdigen Rabbiner von Hamburg im Monathe Hornung ertheilten Gutachten, wo ich mich recht deutlich erklärte, vollkommen überein.

Dabey war nie mein Gedanke, dass der Gebrauch musikalischer Instrumente während der Verrichtung der Gebethe erlaubt wäre, vielmehr glaube ich, dass zu eben der Zeit eine Verwirrung daraus entstehen, die wahre Andacht und Wortordnung gestort und der wirkliche Sinn der Gebethe verdrehet werden würde. Folglich darf man nie Instrumente spielen als beym Eintritte eines Regenten in den Tempel und beim Gesange einiger Hymnen oder heiligen Lieder, wie man aus den von mir im erwähnten Rathschlusse nach Berlin eingefuhrten Beyspielen der Städte in Westfalen, Paris, Casal Monferato und Padua ersieht, wo diese nur zu den besagten Gelegenheiten

gebraucht wurden. Es dürfen daher an den Sabbathen und Hauptfeyertagen nie und an anderen Tagen während der Verrichtung der Gebethe in den Tempeln keine musikalischen Instrumente angestimmt werden.

Emanuel Castelnuovo, Rabbiner.

Indem der erwähnte Hoch- und Verehrungswürdige Ober- und Landes-Rabbiner der Stadt Triest, Herr Abraham Eliezer Levi, auch unsere israelitische Gemeinde mit seiner Gegenwart beehrt und unsere aufrichtige Meinung über die obengemeldeten vier Punkte von uns verlangt; so erklären wir ausdrücklich, dass wir die vier von Selbem und seinem geistigen Concistorium gefällten Entscheidungen in allem ihrem Umfange bestättigen, denn wir sind gewiss überzeugt, dass auch die mindeste Veränderung in den Grundsätzen der Religion einen völligen Umsturz in unserem, seit so vielen Jahrhunderten bey ihrer vollkommensten Reinheit bestehenden Glauben verursachen würde.

Sowiel bekräftigen wir zur Beruhigung unseres Gewissens, zur Verherrlichung des Allmächtigen und zur Ehre unserer eigenen Religion. Urkunde dessen unterschreiben wir uns:

21. Adar 5579
Rovigo 18. März 1819

David Vita Diena, Rabbiner der hiesigen Gemeinde.

Salomon Ravenna }
Josep Ravenna } Vorsteher der Gemeinde

Israel Ancona
Anselmo Luzzatto
Saul Bianchi Sullam
Lustro Ravenna
Abraham Samuel Ravenna
Jacob Modena
} Mitglieder, Abgeordnete des Kleinen Ausschusses.

Ferrara am 21. März 1819.

Beehret von der schätzensten Gegenwart des Hochwürdigsten Herrn Abraham Eliezer Levi, Ober-Landes-Rabbiners und Vorstehers des Israelitischen Concistoriums der Stadt Triest, und eingeladen unsere ächte Meinung über die vom Ihm, auf die Selbem von den bewährtesten Rabbinern Hamburgs und Deutschlands aufgeworfenen Fragen gefällten Beschlüsse an Tag zu legen, wie es aus der gründlichen, gelehrten und religiösen Vorrede seiner Entscheidungen erhellet, sind wir alle nach einer reifen Ueberlegung und nach einer mit allen Mitgliedern unserer Academie gemachten Beratschlagung einhellig, dass die oben gemeldeten vier Artikel durchaus unberührt und unverändert bleiben müssen.

Wir können es endlich nicht ohne lebhafte Kränkung ersehen, dass es einige gebe, welche sich von der seit vielen Jahrhunderten her eingeführten Gebräuchen unseres Gottesdienstes auch nur im Mindesten entfernen zu wollen unterfangen. Denn wer wird sich erdreisten, die von der grossen Versamm-

lung (nähmlich einer aus den ansehnlichsten Gelehrten bestehenden Versammlung, in welcher auch einige von Gott begeisterten Propheten sich einfanden) aufgesetzten und eingerichteten Gebethsformeln in mindesten was immer für eine Kleinigkeit zu verändern? Wer wird sich die Gewalt anmassen, das als erlaubt zu halten, was uns der beständige Gebrauch fast unzähliger Jahrhunderte von der Reihe so vieler Hochwürdigen Rabbiner unserer Religion gemissbilliget worden zu seyn, beweiset? Daher können wir das eifrige Bestreben des obgemeldeten Hochwürdigsten Herrn Ober-Landes-Rabbiner von Triest nicht genugsam preisen, welcher keine Mühe sparet, jede willkührliche Neuerung, die nach der Hand Religionstrennung und die schädlichsten Folgen hervorbringen könnte zu verhindern.

Abraham Graziadio Pesaro, Rabbiner
Joseph David Bassano, Rabbiner } Vorsteher der Academie.
Graziadio Neppi, Rabbiner

Ferrara am 21. März 1819.

Wir unterfertigten Reppresentanten der israelitischen Gemeinde dieser Stadt bezeugen hiermit, dass die oben unterschriebenen unsere Religionsführer sind und sich mit eigener Hand unterzeichnet haben. Urkund dessen fügen wir unsere Unterschrift und unser Sigill bey.

Moses Levi auch im Namen meines Collegen
Joseph Bondi:
Jacob Alessandro Rossi, Schreiber der Sitzung.

Im Nahmen des Allmächtigsten.

Wir unterschriebenen Rabbiner der israelitischen Gemeinde von Modena berufen von dem würdigen H. Ober- und Landes-Rabbiner und Präsidenten des israelitischen Consistoriums von Triest um unsere Theilnahme wegen Aufrechthaltung und Unverletzbarkeit unserer religiösen Dogmen, welche gegenwärtig bedroht werden, zu aussern, zu sehr von diesem bedauerswürdigen Verderbnisse, welches die heilige Religion, die wir bekennen befehdet durchdrungen, vereint beschlossen, mit reifer und sorgfältiger Uiberlegung, die vier Beschlüsse, welche von obigem hochwürdigen Subjekt zu diesem Endzwecke ergriffen wurden zu untersuchen und haben selbe in ihrem ganzen Umfange genehmiget.

Dieses ist, was wir einhellig und bestimmt zum Lobe der Wahrheit, zur Verherrlichung Gottes und zur hochst unwandelbaren Vollkommenheit der Dogmen und Gebräuche unserer allerheilgsten Religion beschlossen haben.

So geschehen in Modena am 9. Nissan 5579 / 4. August 1819

Buona Ventura Modena, Oberrabbiner
Bonajuto v. Bondi Sanguinetti } Rabbiner
Abram V. Sinigaglia

Moises Elia V a. Sinigaglia
Josef Elias Castelfranco } Rabbiner.
David Lauds Modena (= Laudadis)

Wir endesgefertigten Vorsteher der hiesigen isr. Gemeinde bekennen hiemit, dass obige hochwürdige Rabbiner von hier dieses unserer Gegenwart unterschrieben haben.[13])

. . . am 4. April 1819. Angolo v. des Bondi Sanguinetti Flaminio Rovighi.

Reggio am $\frac{\text{9. Nissan 5579}}{\text{4. April 1819}}$

Zum immerwährenden Ruhm der Wahrheit wurde von uns unterschriebenen Rabbinern dieser Stadt die von dem Einsichtsvollen Religions-Hirten hochwürdigen Herrn Gross-Landes-Rabbiner Abraham Eliezer Levi Vorsteher des Würdigen Consistoriums in Triest gefassten und von den Löbl. modenensischen Rabbinern bestättigten weisen, gelehrten un[d] theologischen Beschlüsse untersucht. Daher können und dürfen wir uns nicht entledigen zu erklären und erklären willig, dass besagte Beschlüsse ganz dem heiligen misnischen, talmudischen und gesetzlichen Grundsätzen unserer heiligen Religion, wie auch der ununterbrochenen Ausübung der israelitischen Nation gemäss sagen, desswegen jede Neuerung dem von unseren orthodoxen Vorfahren seligen Andenkens festgesetzten und unabzuänderlichen Systeme gefährlich und nachteilig seyn würde.

Eljachim Padovani, Ober-Rabbiner.
Anania Coen, zweiter Rabb.
J. Carmi, Rabbiner.

Wir endesgefertigen Vorsteher . . . . nicht die mindeste Veränderung vorzunehmen.

Joseph Abraham Levi
Leon des sel. Salomons Levi Sohn.

Guastalla am $\frac{\text{9. Nissan 5579}}{\text{4. April 1819}}$

Zum Triumph der unabänderlichen Reinheit unserer allerheiligsten Religion übet der endesgefertigte Rabbiner der israelitischen Gemeinde von Guastalla indem er die mehr benannten wohl gegründeten theologischen Beschlüsse des Hochgelehrten und Hochwürdigen Ober-Landes-Rabbiners Herrn Abraham Eliezer Levi, Oberhaupt des israelitischen Consistoriums in Triest, welche auch von den Löblichen Rabbinern von Modena und Reggio gut geheisset worden, geprüft hat; die heilige Pflicht aus, sich an dieses anschliessend zu erklären, dass erwähnte Beschlüsse vollkommen mit dem Misnischen Talmudischen und Ritualen unserer allerheiligen Religion überein-

[13]) Wiederholung der üblichen Erklärung.

stimmend und den allgemein unveränderlichen Gebräuchen der israelitischen Nation vollkommen gleich seyn und dass zur Verminderung jeder nachtheiligen Neuerung.

Salomon Nissim, Rabbiner.

Wir Endesunterschriebenen Vorsteher der israelitischen Gemeinde, bestätigen hiermit, dass obiger Löblicher Herr Rabbiner dieser Stadt dieses in unserem Beyseyn aufgesetzt und eigenhändig unterschrieben habe. Wir erklären zugleich, dass der reine und heisse Eifer des Hochwrüdigen Rabbiners von Triest, seine hohe und weise Wirksamkeit . . . Lob verdiene . . . , nicht die allergeringste Veränderung in den Ritualen . . . .

Angelo Samuel Foa, Vorsteher

Abraham V.ª. Levi, Vorsteher.

Mantua den $\frac{\text{10. Nissan 5579}}{\text{5. April 1819}}$

Die unterschriebenen Rabbiner der hiesigen israelitischen Gemeinde von dem lebhaften Interesse für die Aufrechterhaltung unserer heiligen Dogmen, welche von einigen Neuerungsliebhabern mit Einführung abtrünniger Lehren bedrohet wurden, belebt, haben der Einladung des . . . Herrn Abraham Eliezer Levi . . . Genüge leistend, die oft bedachten . . . . Beschlüsse genau geprüft . . . . und bestättigen wir diese vier Entscheidungen . . . .

Prospero Moses Ariani, Ober-Rabbiner der israel. Gesellschaft von Mantua

Jacob Cases, Rabbiner, Doctor der Medicin

Samuel Sinigaglia, Rab. Anselmo Isach Castelfranco, Rabbiner

Alexander Lustro Padovani, Rabbiner.

Wir unterschriebenen Glieder des israelitischen Cultus- und Wohlfahrts Ausschusses bezüglich dass obiger Ausspruch von unseren Löblichen Rabbinern ganz freywillig aufgesetzt . . . . der Glückseligkeit unserer Religionsbrüder gewiss höchst nachtheilig seyn würde auch nur die geringste Abänderung in dem . . . Gebräuchen zu unternehmen.

Raphael Bassano, Vorsitzender des Cultus- und Wohlfahrts-Ausschusses der Israel. von Mantua. Aron Vita Finzi, Mitglied des besagten Ausschusses.

Verona $\frac{\text{11. Nissan 5579}}{\text{6. April 1819}}$

Die Hochachtung, die wir für die nicht anzutreffenden Vollkommenheiten unserer heiligen Religion und den Cultus, den sie uns vorschreibt, hegen, so wie die Schuldigkeit den vortrefflichen und gelehrten Beschlüssen des mehr belobten . . . . Herrn Abraham Eliezer Levi . . . . beizupflichten . . . .

Moise Sabbato Beer, Ober-Rabbiner der israel. Gemeinde in Verona

Anselmo Isach Grego, Rabbiner

Giuseppe des selig. Marco Levi Mortera Sohn, Rabbiner

Wir Reppresentanten der israelitischen Direction in Verona beurkunden hiermit, dass die hier ausgedruckten Aeusserungen . . . . in unserer Gegenwart abgefasst . . . .

Salomon Coen, Vorsteher
Ciacomo Basilca }
Isac Tedesco } Directoren
Jacob Cuzzeri }

... Der unterfertigte Ober- und Landes-Rabbiner der Israel. Gemeinde verlangt darüber nach der vom Selbem ertheilten Abschrift des von dem isaelitischen Consistoriums jener Stadt erfassten Beschlusses über die vier so richtigen Artikeln unserer heiligen Religions-Gebräuche, die echte Meinung des Hochwürdigen Herrn Rabbiners der israelitischen Gemeinde Livorno zu vernehmen.

Livorno am 26. März 1819 / 29. Adar 5579

Wir unterfertigte Rabbiner der israel. Gemeinde von Livorno in Zusammenhange mit dem bereits von uns am 16. Kislew 5576 / 6. Dezember 1816 in Beziehung auf die uns vorgelegten Fragen des Herrn Herz Beer von Berlin, gefertigten Bescheid und gemäss der von uns am 10. Schvat 5579 / 5. Hornung 1819 in Beantwortung der uns von den Hochgeehrtesten und Löblichen Haupt-Rabbinern der Israeliten von Hamburg übersendeten Briefe gemachten Erörterungen, genehmigen und bestättigen vollkommen die über die vier obgemeldeten Artikel von dem verehrungswürdigen geistlichen Consistorium in Triest erläuterten vier Aussprüche. So viel erklären wir alle einstimmig zur Ehre Gottes und zur kostbaren Erhaltung unserer Religion.

Verfertiget in Livorno den 3. Nissan 5579 / 29. März 1719 (sic)

Salomon Malach, erster Rabbiner der hiesigen Gemeinde
Samuel Hm. Moses Coen, Rabbiner und Beysitzer

Abraham Vita Taina }
Angelo Nissim }
Dr. Jacob Bondi }
Salomon Pollichi }
Isack Cardoso Trias } Rabbiner.
Jeuda Coriath }
Moise Va. Melul }
Jacob Abucaja }
David Moatti }

Ich unterfertigter Kanzler und Archivarius der Israeliten dieser Stadt bezeuge hirmit, dass die 11 obigen Unterschriften . . . . eigenhändig sind. . . . .

Aus der Israelitischen Kanzley der Stadt Livorno am 29. März 1819

E. Padoa, Kanzler.

Florenz am 1. März 1819.

Da der Hochwürdige Herr Abraham Eliezer Levi . . . . . . mich in seiner hiesigen Durchreise mit dem Verlangen beehrt hat, ich möchte die erwähnten vier beschlossenen Hauptpunkte genau untersuchen . . . so erkläre ich . . . . wie folgt:

Ich Moses Va. Suschino, Rabbiner der israelitischen Gemeinde dieser Stadt, bestättige hiermit die vier besagten Artikel in allem ihren Umfange als wahr und unabänderlich. Urkunde, dessen meine Unterschrift, am 31. März 1819.

Ich unterfertigter bezeuge hiermit, dass diese die Handschrift des Hochlöblichen Herrn Moses Va. Suschino . . . . . ist. . . . .

Cesare Lampronti, Kanzler.

Spalatro am 13. Nissan 5579 / 8. April 1819

Nach einer uns gemachten Einladung des Hochwürdigen Rabbiners in Triest erklären wir, dass eine jüdische israelitische Gemeinde diese vier . . . . Aussprüche auf das genaueste unumgänglich beobachten, zulassen verpflichtet sey. . . . .

Haim Mussafia, Rabbiner der hiesigen Gemeinde.

Joseph Abram Tolentino
Angelo Levi Mortera } geistliche Beysitzer.

. . . . . dass die obigen Unterschriften . . . . . . in unserer Gegenwart gemacht worden sind. . . . .

Abram Machioro
Raphael Joseph Jesurum
Samuel seel. Simsons Gentiluomo } Vorsteher

Daniel seel. Simsons Joesurum Sohn
Israel Tedesco
Abram Morpurgo } Bezsitzer.

Ragusa

In Namen des Allerheiligsten.

Die uns von . . . . Herrn Abraham Eliezer Levi . . . . gemachte Einladung . . . . gibt uns Anlass öffentlich zu erklären, ... dass wir jene oben erwähnten Entschliessungen in allem ihrem Umfange als unwidersprechlich bekräftigen, wo im Gegentheile jede Neuerung in dem von unseren Vorfahren

festgesetzten unabzuänderlichen System grosse Gefahr und vielen Nachtheil mit sich ziehen könnte. , . .

David Samuel Pardo, Rabbiner

Nedanel Maestro, Beysitzer

Joseph Elia Levi Mondolfo, Beysitzer.

Wir . . . . bezeugen, dass die obigen Unterschriften eigenhändig . . . . sind. . . . .

Ragusa am 20. Nissan 5579 / 15. April 1819

Joseph Leon Levi Mondolfo

Sabbats Janni

Jacob Israel Russi

Giuseppe Ambonetti

G. Tolentino.

Moderne westliche Ghettoliteratur.

Von Dr. **Armin Blau**-Hamburg.

Gelegentlich einer Besprechung von G. Meyrincks Roman „Der Golem“ (Jeschurun Band III, Heft 3) wurde von mir einleitend ausgeführt, wie gründlich in den letzten Jahrzehnten die Technik und Gestalt der westlichen Ghettoliteratur sich geändert habe. Verschwunden ist die Glorie jener gefühlvollen, rosenhaft gefärbten Ghettogeschichten eines Kompert, Kulke, Bernstein, Lehmann, Kohn, selbst eines K. E. Franzos. Der neue Judenroman will Höheres! „Sozialismus, Naturalismus (deren Väter Balzac, Zola, Dostojewsky, Tolstoj), Milieu, Zustandsschilderung, das sind nicht vergebliche Forderungen der immer realistischer werdenden Literatur Europas gewesen, und so hat auch die neuere westliche Ghettoliteratur eine scharfe Schwenkung zum modernen Naturalismus und Verismus mitgemacht, welche die Nachtseiten des Ghettojudentums zu zeichnen nicht scheuen“. Der neue Ghettoroman will ein Abbild schaffen für das wahre Leben des Volkes, will den Makrokosmus des Volksganzen erfassen mit seinen Licht- und Schattenseiten, will in die Tiefen des Volkstums hinabsteigen und alle Ausstrahlungen seiner Seele sammeln. „Ein Volk ist nicht qualitativ gut oder böse, und nicht herrscht überall in Israel Familiensinn, Sabbatfeierlichkeit, wie

uns frühere Ghetto-Idyllen glaubhaft darzustellen nicht müde wurden, sondern Auswüchse gibt es da und Nachtasyle. Da pocht der Hammer der modernen Zeit an die Pforten des Ghetto, sprengt die Fesseln des Familienkreises, Schwächen, Leidenschaften, heisse Wünsche werden geboren, Weltanschauung prallt auf Weltanschaung, müde, aufstrebende Seelen werden geknechtet, zu Tode gehetzt, grosse Kontrastwirkungen ergeben sich, der Boden zur Ghetto-Tragödie, zum Ghettoroman wird gelegt.“ Da wird weniger auf psychologische Entwicklung und innere Motivierung der Handlungen der Einzelpersonen Wert gelegt, sondern eine Massentechnik wird erstrebt, moderne jüdisch-soziale Problem stehen zur Lösung, ein neues Ghetto ersteht, ein Ghetto der Arbeit, des Proletariats, der Lohn- und Klassenkämpfe, das Ghetto des neunzehnten Jahrhunderts.

Man begegnet manchmal der Meinung, der Westen habe gar keinen jüdischen Dichter im eigentlichen Sinne. Diese Behauptung trifft n. m. A. nur auf die deutschen Dichter wie Schnitzler, G. Hermann, Hirschfeld, Wassermann, Jakobowski u. a. zu. Diese flechten oft genug jüdische Motive und Einzelfiguren in ihre Werke ein, doch ist ihr Werk darum noch nicht jüdisch zu nennen. Sie wollen immer nur eine Seite des Typus Jude behandeln, etwa seine Stellung in einer Umgebung Andersgläubiger. Diese jüdischen Romanfiguren und ihr Judentum geben mehr eine Spiegelung der intellektuellen Not als ein Bild des religiösen und volksmässigen Lebens und Charaktertypus des jüdischen Stammes die Juden sind, als Menschen mehr denn als blutmässig bestimmte Individuen geschildert, sie reden, üben, wissen nicht viel vom Judentum und dessen Gebräuchen (Man denke nur an Jettchen Gebert, Renate Fuchs, Schnitzlers Gestalten!). Am meisten hat von den Genannten Wassermann in die Psyche des von Gegensätzen zerklüfteten, kampfdurchwühlten modernen Westjuden hineingeleuchtet, und manchmal hören wir aus seinen Werken (Die Juden v. Zirndorf, Renate Fuchs) den Widerhall des uralten Judenschmerzes und Sehnens der jüdischen Volksseele. Doch Eines fehlt Wassermann zum jüdischen Dichter:

Es fehlt ihm die Liebe zum Volkstum, seinen Gestalten das jüdische Blut, die jüdische Atmosphäre, der unmittelbar erlebte Gegenwartsausdruck; es sind in der Retorte des Intellektualismus geschaffene Kunstprodukte (etwa nach Art der in den Spinoza-Romanen Auerbachs und Kolbenhayers auftretenden Judengestalten), doch Fleisch und Blut und Brüdergefühle von uns selbst[1]) erwarten wir vergebens von diesen nur ihrer Idee nachjagenden Aethergeschöpfen. —

Ein ganz anderer Geisteszug weht uns aus den Werken der westeuropäischen und amerikanischen Dichter entgegen, von denen wir einige im folgenden näher behandeln wollen, sie sind Blut von unsrem Blut, sie sind die echten Erleber und Nachschöpfer des modernen Ghettomilieus, wie es Amsterdam, London, New-York hauptsächlich aufweist.

Noch einer Frage gilt es zu begegnen, ehe wir weiter gehen, und zwar: Gibt es denn ein solches westliches Ghetto noch heute? Was sind ferner die psychologischen Ursachen und Vorbedingungen für dessen Entstehung und Fortbestehen? Wie konnte sich trotz Emanzipation und unbegrenzter Freizügigkeit ein Ghettoleben herausbilden? Darauf ist kurz die Antwort: Zwar sind die Ghettomauern gefallen, doch nicht die Mauern machen das Ghetto, sondern der Geist, nicht die materielle Absperrung, sondern die geistige. Und nicht bedarf es des Jahrhunderte langen Zusammenseins- und Wohnens von Tausenden Juden, um jene eigentümliche Luft des Sonder- und Andersseins des Ghetto zu schaffen, sondern jeder im Ghetto geborene Jude trägt sein Stück Ghetto mit sich, überallhin, wo immer er sich niederlässt, und bildet dort selbst eine neue Ghettostätte. Dies sehen wir an Amsterdam, London, New-York, und neuedings auch an Berlin, wo ein neues Ghetto im raschen Entstehen begriffen ist. Dies ist eben eine Eigentümlichkeit des jüdischen Volksstammes im Gegensatz

[1]) Vgl. Wassermanns neueste Schrift: Mein Weg als Deutscher und Jude.

zu jedem andern: die ausgewanderten Deutschen, Ungarn etc. in Amerika, London oder Argentinien bilden nirgends eine Enklave, eine kompakte Gruppe, eine Insel für sich in dem Wirtsvolk, in dessen Mitte sie leben, sie schliessen sich höchstens zu einem Sprachverein, zu Klubs, um eine deutsche Schule usw. zusammen. Nicht so der Ghettojude, er mag in fremde Länder und Welten kommen, wie ein Magnet den andern sucht ein jüdischer Wanderer den Leidensgenossen; zersplittert in alle Enden der Welt, sucht ein Stammesbruder den andern und verkittet und verknotet sich ihm zu einer neuen Stammesbrüderschaft. Treffend charakterisiert Zangwill diese Ghettomenschen: „Menschen, die ein paar Jahrhunderte in einem Ghetto gelebt haben, sind nicht imstande es zu verlassen, bloss weil die Tore niedergerissen sind, ebensowenig vermögen sie die Brandmale der Seele zu verwischen, indem sie die gelben Flecke abreissen, die ihnen von aussen auferlegte Isolierung erscheint zuletzt als Gesetz ihres Wesens."

Was wohl die psychologischen Ursachen dieser seltsamen Anziehungskraft der jüdischen Brüder auf einander sind? Instinktmässige Stammesgefühle, gemeinsames tausendjähriges Leidensschicksal, gemeinschaftliche Verfolgungen, religiöse Zusammengehörigkeit und ein Zeremoniell, das ein Angewiesensein auf einander voraussetzt, und noch viele Hunderte Gefühls-Imponderabilien. Denn die Juden sind trotz ihres einzigartigen (praktischen) Tachlis-Sinnes ein Gefühlsvolk, sie lassen sich gerne rühren, sie weinen gern, dies ist eines ihrer Hauptcharakteristika.

Von diesen neuen westlichen Ghetti und ihren Verzweigungen und Hauptsitzen in Amsterdam, London und New-York und deren Dichtern sei im folgenden Näheres gesagt.

Es gibt noch eine harmlose Uebergangsstufe vom Ost- und Westghetto, und das ist das böhmische und mährische. Als seine Darsteller wären etwa zu nennen: Auguste Hauschner (Die Familie Lowositz und Fortsetzungen, Das Erwachen des Löwen), der blinde Dichter Oskar Baum (Die

verfolgte Unschuld, s. Jeschurun, Bd. VI 423ff.), I. I. David, Meyrink (Der Golem), und Max Brod (Jüdinnen). Doch all diesen Werken fehlt das Naturechte des Ghettos, das wurzelhafte Kulturmilieu des Juden. Die hier auftretenden Juden sind schon ganz und gar emanzipiert, die Ueberlieferung ist zerbröckelt. „Ein andächtiger Schauer überläuft den böhmischen Juden, wenn er an die Altneuschul in Prag, an die Gestalten des Hohen Rabbi Löb, an Jonathan Eibenschütz, Jecheskel Landau denkt, dies ist einer der wenigen historischen Züge, die ihn noch mit der Vergangenheit zusammenhalten.“ Doch hat dies bischen Pietät wenig Einfluss auf die Gestaltung seines Lebens. Dem böhmischen Juden fehlt jeder Fanatismus, seine ganze weichliche Natur ist dem Kompromiss der Assimilation zugeneigt, ihm fehlt jeder nationale Zug, jedes religiöse Eigenleben, ganz im Gegensatz zu Polen und Russland, wo die Juden ein nationales und religiöses Gepräge mit eigenen Lebensgesetzen bewahrt haben. Dasselbe Bild zeigt der böhmische Ghettoroman. In der böhmischen „Gass“ (Die Gasse, vgl. auch das in Amerika erschienene: Idylls of the Gass und Schimmele von Martha Wolfenstein) gibt es kein Heldenpathos, auch keine „artistischen Modelle“, keine grossen Konfliktstoffe, sie sind alle zu wohlbehäbig, um Märtyrer oder besondere Denker zu liefern. Der einzige tragische Konflikt in all den Romanen ist mit einzelnen Variationen eine Heiratsgeschichte zwischen Personen ungleichen Standes oder gar Glaubens, sehr bald siegt der Toleranzstandpunkt, die Ehe kommt zustande. In all diesen Geschichten ist nichts Aufwühlendes, nichts Blut- und Glutvolles (auch nicht in dem Jugendwerke „Jüdinnen“ des jetzt so nationalbewussten Max Brod), das Judentum ist ihnen nicht Herzenssache, es sind Gesellschaftsromane, nur sind die Figuren mit jüdischen Namen und Etiketten versehen, Judentum ist Staffage. Diese Werke haben für uns höchstens kulturhistorischen Wert ethnographischer Schilderungen.

In eine ganz andre Welt treten wir bei den Ghettoschilderungen eines Heyermanns, Schalom Asch, Samuel

Gordin, M. Rosenfeld und Zangwill. Hier kommt der ganze Weltschmerz des Juden, das ganze unendliche Golusleid des Volkes, das grosse gigantische Schicksal, das die Vergangenheit und die kommenden Tage des Judenvolkes belastet, die ganze Lebensfülle seiner Volkswesenheit zum erschütternden Ausdruck. Was das heimatflüchtige Volk seelisch leidet und ersehnt, seine Phantasien und Königsträume, aber auch seine tiefsten Erniedrigungen und Verirrungen — alle sind hier Keim und künstlerische Triebkraft. Doch ist hier die Poesie keine Heuchlerin, die das Wirkliche verschleiert, Unschönes verbirgt, keine Apologetik wird getrieben und etwaige Charakterfehler des Juden nachsichtig vertuscht, retuschiert. Sondern der Dichter wird hier zum Richter, zum strafenden, mahnenden Volkstribunen, der selbst schonungslos die dunklen Seiten des Volkscharakters aufdeckt und anklagt. Im engen Kreis verengert sich der Sinn, so lehren diese Dichter, die Seele wird oft rissig und zerstückelt, die Wundmale der Schande prägen sich ein, die dumpfe Ghettoluft stumpft die Sinne, und der Genius der Schönheit und Freiheit flieht die Stätten dieser Kinder der Nacht.

Drei Typen der Westghettodarsteller wollen wir heute näher rücken[1]): Heyermanns den Dramatiker, Rosenfeld den Lyriker und Zangwill den Epiker und Romancier. Hermann Heyermanns ist der Dichter der jüdischen Nachtasyle, wie sie sich im Amsterdamer Ghetto vorfinden. In seinem seinerzeit vielbesprochenen Drama: „Ghetto" (1898) hat er sich als schonungslosester Kritiker seiner Amsterdamer Stammesbrüder vorgestellt. (Vorher hatte er in seinem Roman „Diamantenstadt" das Elendleben der Amsterdamer Diamantenschleifer realistisch geschildert). Die Handlung des Dramas ist in wenig Worten diese: Der blinde Sachel der Trödler will

[1]) Ueber die neuesten jüdischen Dramatiker wie Arnold und Stefan Zweig, R. Beer-Hoffmann u. a., die schon eine Abkehr vom Realismus zu neuerwachtem Romantizismus mit einem Einschlag von Mystik darstellen, soll in einer späteren Studie gesprochen werden.

seinen Sohn Rafael mit Rebekka, der Tochter seines Geschäftfreundes Aaron, vorteilhaft verheiraten, Rafael aber ist schon heimlich mit dem christlichen Dienstmädchen des Hauses Rose versprochen, durch geschickte Lügenmanöver gelingt es aber Vater Sachel und seiner Schwester Ester das Mädchen Rose von ihrem vergeblichen Hoffen auf Rafael zu überzeugen, in ihrer Verzweiflung stürzt sich das Mädchen in den nächsten Kanal. Dies der Tatbestand. Doch die Milieuschilderung ist die Hauptsache. Heyermanns malt die Ghettojuden schwarz in schwarz, ein entsetzliches Nachtbild entrollt sich vor unsern Augen. Mit fast von Hass geschärften Blicken leuchtet der Dramatiker hinein in jeden Winkel der abgeschlossenen Welt des Ghetto, wo in dumpfen, lichtlosen Gassen und Häusern, in mittelalterlicher Abgeschiedenheit enggeistiges Volk zusammengepfercht hindämmert. Die Ghettomauern, sagt Heyermanns, sind gefallen, aber ihre Bewohner sind noch versunken, erstarrt in Vorurteilen und niemals wechselnden Gedanken. „Macht euch selbst erst frei von den Schlacken der Jahrhunderte, von dem Schachergeist, der eure Sinne beherrscht, von dem jüdischen Kastengeist, der nur Schranken aufrichtet zwischen den Religionen und Völkern, wo es nur Unterdrücker und Unterdrückte gibt“, so ruft Rafael, das Sprachrohr des Dichters, aus. Als Sachel, der blinde Vater Rafaels, erklärt: „Ein Raubtier muss man sein beim Geschäftemachen“, da bricht der ganze Groll des Sohnes, des Typus des neuen Menschengeschlechts, gegen diese Logik los; er, Rafael, lebt in einer ganz anderen Welt, wo kein Unterschied ist zwischen Jude und Christ, in einer Welt mit einer höheren idealeren Moral, und so geht es in vollem Pathos weiter. Leider ist dieser Prophet einer höheren Gesellschaftsmoral, eines besseren Menschheitsglaubens eine wenig glaubhafte dramatische Figur, wir verstehen diese Deklamationen wenig. Der Held Rafael verrät so wenig Wirklichkeitssinn, er stellt so verstiegen ideale Forderungen, dass die Völker schon aus lauter unirdischen Wesen und Engeln bestehen müssten, um diese Forderungen zu erfüllen. Und wodurch kommt Rafael zu

solch wirklichkeitsfernen Forderungen, was lässt ihn mit Abscheu von seinem Vaterhause und seinen Volksgenossen sich abwenden? Der Dichter häuft alle Greuel auf die Ghettojuden; Der blinde Sachel hat wiederholt beim Abwiegen einiger Ballen Ware den Fuss heimlich auf die Wage gesetzt und so den nichtsahnenden Käufer betrogen. Sachel hat mit dem Mitleid andrer schändlichen Missbrauch getrieben. Aus dieser Einzelmissetat schmiedet Heyermanns eine tendenziöse Anklage gegen das ganze Volk. Rafael fühlt sich bedrückt von der Enge der menschenunwürdigen Häuser und Winkelgässchen, abgestossen von dem Moder und Kehricht ringsum, von dem Schachergeist und -geiz der Trödeljuden, von der erbarmungslosen Engstirnigkeit seiner Hausgenossen, die auch ihn selbst als eine „gute Partie" verschachern wollen an Rebekka, Aarons Tochter, die einen Kuhhandel schliessen wollen und nur über den Preis sich nicht einig werden können. Rafael hat gar kein Talent fürs Handelsgeschäft, er ist ein verlorner Träumer, der tagsüber auf den Gräbern des Friedhofes herumirrt; er fühlt sich als ein Bürger einer besseren Welt, wo Glaubensunterschiede zwischen Juden und Christen fallen, einer höheren Gesellschaftsmoral, ohne religiöses Beiwerk. Hier stehen sich in Vater und Sohn zwei Charaktere unüberbrückbar gegenüber, Rafael, der Ethiker mit der idealen Forderung, und Vater Sachel neben allen seinen Glaubensgenossen, für die Handel Handel bleibt, das heisst den andern übervorteilen, geschickter, gerissener sein als der andre. „Heisst das Diebstahl", sagt Ester, Sachels Schwester, wenn man für sein Brot stiehlt? Dann gibt es in der ganzen Stadt keinen ehrlichen Juden und keinen ehrlichen Christen. Der eine stiehlt so, der andre so. Kein Mensch ist ein Dieb in seinem eignen Geschäft etc." (Akt I, 6. Szene).

Mit diesen furchtbaren Worten ist ein Höhepunkt der Anklage gegen das Verheerende des Ghettogeistes mit fast nicht zu überbietender Deutlichkeit, wenn auch in nutzlos übertriebener Form, erreicht. Nirgends in der jüdischen Literatur ist ein

solcher Hass und innerer Abscheu vor der Geschäftsmoral und Praxis gewisser Kreise des Ghettojudentums zum Ausdruck gekommen, nirgends hat sich so unverhüllt das Aufbäumen einer geknechteten jüdischen Kaste gegen die Gewalt der Andersgläubigen als letzter Rest mittelalterlicher Absperrung so ausgetobt wie in diesem Drama. Gott sei gedankt, so können wir sagen, dass solche Geschäftspraktiken bei den deutschen Juden und bei den Juden anderer Länder, soweit wir sie kennen, zu den seltensten Ausnahmen gehören. Aber auch für die Amsterdamer Judenheit können wir nicht glauben, dass Gestalten wie Sachel mit seinen raubtierartigen Instinkten zu den alltäglichen Erscheinungen gehören. Eher sind wir zu der Annahme berechtigt, dass Sachel und Aaron (auch die christlichen Kaufleute Amsterdams nach Meinung des Verfassers!), ebenso wie auf der Gegenseite der ideale Jüngling Rafael als freie Produkte der zum Extremen neigenden Phantasie Heyermanns entsprungen sind.

Ueberhaupt lässt sich über die dramatische Schlagkraft und Wahrscheinlichkeit des Stückes sagen, dass zwar viel echtes Leben und theatralisches Geschick darin steckt, doch in seinem Haupteffekt ist es verfehlt. Da ist Rafael, der Held, Vertreter des neuen Glaubens, Künder der Menschenverbrüderung, wo es keinen Juden- und keinen Christengott mehr geben soll; dieser Rafael ist aber so unglaubwürdig wie möglich gezeichnet, ein verstiegener, schemenhafter Idealist mit viel Deklamationstalent, mit Forderungen ganz abseits des realen Lebens (so z. B. seine Verurteilung jedes Handels und aller Geldgeschäfte!). Da ist die zweite Hauptfigur, seine Geliebte, das Christenmädchen Rose, die um unsere Sympathie wirbt, die wie eine Gartenlaubengouvernante so edel und unschuldsrein spricht, aber unsrem Gedankenkreis so völlig fern steht, dass wir ihren Tod nur als eine fatale Uebereilung, als dramatischen Irrtum empfinden.

Auch ist es als ein Akt höchster poetischer Ungerechtigkeit zu bezeichnen, dass der Dichter allen Schatten auf die jüdisch-gläubige Welt verteilt hat. (Denn Rafael, der einzige

Jude mit Vorzügen, ist eben kein Jude mehr, er ist völlig dogmenfrei und religionslos.) In seiner Absicht höchster Realistik und Wahrheit nimmt Heyermanns den Juden der Gegenseite alles, aber auch alles Liebenswerte und übertreibt masslos deren Fehler. (Selbst der um Versöhnung werbende Rabbiner ist eine Karrikatur.) Rafael will das christliche Dienstmädchen des Hauses heiraten, das ist der Konflikt im Stücke, die Angehörigen weigern sich, aus religiösen und noch mehr aus praktischen Erwägungen; gut! Ist aber ein solcher Konflikt zwischen Stand und Stand, Religion und Religion nur bei Ghettojuden möglich? Ist nicht zahllose Male der Zusammenstoss zwischen zwei Ehrauffassungen, zwischen Standesehre und Persönlichkeit, Offiziers- und Bürgerehre, Vorder- u. Hinterhaus, (s. Sudermanns „Heimat") Kastenvorurteilen, moralischen Forderungen u. s. w. zum Gegenstand dramatischer Verwicklungen gemacht worden? Was hat das im Grunde noch viel mit Ghettogeist, Ghettomoral zu tun? —

Der Grundwert des Heyermannschen Stückes als Ghettoschilderung liegt vielmehr in den wirklich photographisch und ethnographisch treu gezeichneten Nebenfiguren des alten Vaters, seiner Schwester und seines Geschäftsfreundes mit all ihren Eigenheiten und Gewohnheiten, sie sind wirkliche Ghettofiguren, blut- und lebenstrotzend in der Verkrüppelung der Seelen und Engherzigkeit ihrer Lebensauffassung. Diese grenzenlose Geldliebe, dieses Erwerben um des Erwerbs willen, dieses Kleben und Anbeten des Erfolges und der Kniffllichkeit, diese Vorliebe für krumme statt gerade Wege — dies sind leider wahre Ghettozüge. Ihre Träger, wenn auch vereinzelt auftretend, tragen das Brandmal der Sklavenseele auf ihrer Stirne und können einem neuen, der Ghettoenge entrungenen Geschlechte als Warnung und Mahnung dienen.

Heyermanns bedeutet in der westlichen Ghettoliteratur den Höhepunkt der Anklagedramatik und Realistik. So schonungslos, so drastisch hat vor und nach ihm keiner die Versklavung der Geister und Seelen im modernen Ghetto geschildert. (In seinem nicht minder realistischen Ein-

akter: „Ahaswer", bei Reklam erschienen, hat H. den Schauplatz einer Pogromszene nach Russland verlegt, das Ganze ist nach dem Muster Tschiikoffs „Die Juden" gearbeitet und gibt zu Besprechungen keinen Anlass). Was Heyermanns besonders zu fehlen scheint, das ist die Liebe zu seinem Volke, eine Kraft, die alle die andern Dichter des Westghettos (Rosenfeld, S. Gordin, Sch. Asch, Zangwill) in hervorragendem Masse besitzen. Wo immer diese von ihrem Volke künden, tun sie es trotz strenger Wahrheitsliebe mit einem versöhnenden Unterton, sie sind wahre Poeten, die mit glättender Hand manche Falte beseitigen und das Schroffste und Brutalste durch einen Goldschimmer der Poesie mildern.

Betrachten wir als einen solchen Typus des versöhnenden Wahrheitskünders zuerst den amerikanischen Ghettodichter **Morris Rosenfeld**[1]). Im Jahre 1897 erschien seine berühmte Sammlung: „Das Liederbuch," welches durch das mutige Eintreten der Literarhistorikers Prof. Leo Wiener für den armen Dichter und Schneider bald amerikanisch-europäische Berühmtheit erlangte. Allgemein bekannt ist die von E. M. Lilien illustrierte Ausgabe der Ghettolieder. —

Rosenfeld ist in erster Reihe sozialer Dichter, er besingt das schwermutvolle Los der Niedrigsten seines Volkes. Ohne das berüchtigte sweatshop-system, das den russisch-polnischen Einwanderer in Amerika zum Lohnsklaven einiger Brotherren (meistens Glaubengenossen und frühere Handwerker) herabdrückt, wobei diese Taglöhner der Handarbeit unter den schlimmsten hygienischen Lebensbedingungen und um geringen Lohn von frühmorgens bis in die sinkende Nacht die einförmigste Stepp- oder Näharbeit tun müssen — ohne diesen sozialen Hintergrund sind Rosenfelds Lieder nicht denkbar. — Der Grundgedanke in Rosenfelds Dichtungen ist ein doppelter: ein sozialer und ein nationaler, doch beides geht oft bei ihm in einander über. Rosenfeld ist der Dichter des Leidens und der Schmerzen

[1]) s. zum folgenden Pines, Geschichte der jüdisch-deutschen Literatur, übersetzt von Hecht, Leipzig 1913.

des Arbeiters im allgemeinen, aber des **jüdischen** Arbeiters im besonderen. Der Jude als Arbeiter ist doppelt unglücklich, denn da kommt zur materiellen Not noch die geistige. Bei der Tretmühlenarbeit der Maschine hat er Zeit, über sein Schicksal nachzudenken, er fühlt, wie seine Menschenseele allmählich unter die Räder kommt, wie er selbst ein totes, fühlloses Werkzeug dieser maschinellen Beschäftigung wird. Auf diesem Schlachtfelde gibt es nur „Sieger und Besiegte, Ausbeuter und Ausgebeutete, Sklaven und Herren" (s. Pines, l. c.). Am schlimmsten ist aber sein Los, wenn der in seiner Hoffnung Betrogene, von den Wogen des Ozeans ergriffen, wegen irgend eines formalen Fehlers, des fehlendes Geldes oder der Gesundheit halber bei der Landung in Amerika zurückgewiesen, seinen Rückweg nach dem elenden Russland wieder antreten soll („Amerika treibt uns nach Russland zurück"), da erfasst ihn unnennbare Verzweiflung über sein Golusschicksal, das dem des Ewigen Juden gleicht; von Klippe zu Klippe geworfen, nirgends ein Heim, nirgends seines Bleibens eine Stätte. Sein Missgeschick, seine Unstetigkeit wird solange währen, solange das nationale Goluselend der jüdischen Kinder dauert, solange der Traum von der Heimat Palästina nicht erfüllt ist. Also Befreiung des Arbeiters durch Befreiung der Nation, das sind die zwei Gipfelpunkte der Rosenfeldschen Lyrik. Dieses Eine, die Hoffnung auf die Verjüngung und Erlösung des jüdischen Arbeiters durch ein nationales Heim, dies ist der einzige Lichtblick in den sonst meist hoffnungslos pessimistisch verklingenden Gedichten Rosenfelds.

Einen einzigen Tag wünscht sich der Arbeiter in der Woche zur Ruhe — er erhält ihn nicht; ja, im Grabe, da winkt dir Ruhe! Den Duft einer einzigen Feldblume möchte er einatmen; gewiss, bald winkt dir dies köstliche Geschenk — auf dem Friedhof. Frische Kleider möchtest du anlegen, im Bade die arbeitsmüden Glieder erquicken, — warte nur bald, als Leichnam sollst du gebadet und frisch bekleidet werden. Unglückseliges Los des Vaters,

der spät abends von seiner Arbeitsstätte heimkehrt und gerne ein Lächeln, ein Lallen seines schlaftrunknen Kindes erhaschen möchte, aber ach! er weckt das Kind, scherzt mit ihm, doch dieses erkennt den fremden Mann nicht, den eignen Vater, den es noch nie bei Tageslicht gesehen! Grausame Ironie, blutiger Spott führt hier den Griffel des Lyrikers! Und so geht es jahraus, jahrein, das ganze Leben hindurch webt die blutsaugende Spinne ihre Maschen um ihre Opfer!

Etwas möchte der Arbeiter in diesem sonnenlosen Kampfe erretten: sein Denken, seine menschliche Seele — aber auch diese wird zerrieben unter den erbarmungslosen Rädern des Maschinenbetriebes. Das ist die Tragik des Arbeiters, des jüdischen Auswandrers im Lande der Freiheit. —

So ist M. Rosenfeld der Sänger des jüdisch-amerikanischen Proletariats, des jüdischen New-Yorker Massenelends geworden. Ja, Rosenfeld wird sogar anarchistisch, zum Ankläger gegen die bestehende Gesellschaftsordnung! Eine Familie wird vor den Landrichter zitiert wegen Verdachts der Landstreicherei, der Vater der armseligen Familie bittet um Aufschub, um sich einen Erwerb zu suchen, der Richter bleibt unerbittlich, das Gesetz ist dagegen; der Dichter flucht einer Gesellschaftsordnung, wo solche Geschehnisse möglich sind. Sogar vor der Romantik einer Leichenphantasie schreckt R. nicht zurück in dem Gedichte, wo er erkennt, dass selbst die Blumen auf den Gräbern der Reichen von dem Blut und Fleisch der Arbeiter sich üppig nähren. —

So ist finsteres Mittelalter, drückende Judenhetze nicht schlimmer als dieser Tod am lebendigen Leibe im modernen Ghetto, und nur ganz selten und spärlich wachsen zarte Blümlein der Freuden, der Vater- und Kindesliebe in diesem selbstgewählten Ghetto der Arbeit und des Schweisses. —

Fast wie harmlose Idyllen lesen sich nach diesen Donnerklängen der lyrischen Muse Rosenfelds amerikanische Ghettoschilderungen, wie sie in den Prosaerzählungen eines Samuel Gordin („Sons of the Covenant“, „Strangers of

the Gate") oder in der Skizzensammlung von Abraham Cahan (The Imported Bridegroom, „Yekl" u. a.) oder in den Amerika-Romanen eines Schalom Asch uns entgegentreten. Sie treffen kaum eine neue Note gegenüber den bisherigen typischen Ghettoromanen. Schalom Asch hatte seinerzeit durch sein vielbesprochenes Drama: „Der Gott der Rache" Aufsehen in Deutschland und somit in der ganzen literarischen Welt erregt. Wie Heyermanns für die Westjuden hatte Asch hier das soziale Problem der Ostjudenheit zu lösen oder wenigstens zu spiegeln versucht, hat aber nur im Grunde eine höchst unerquickliche Familiengeschichte in einem polnischen Städtchen (ein Einzelfall: ein jüdischer Mädchenhändler mit seiner Sippe tritt auf, sie leben streng fromm, sogar noch im Gefängnis) auf die Bühne gebracht. Der Fall interessiert kulturhistorisch, wir sehen schaudernd die Verirrungen gewisser Kreise des Ostens (es wurde damals viel gegen die Verallgemeinerung dieses Einzelschicksals geschrieben und offiziell protestiert), doch für ein ganzes Volk typisches Interesse kann das Drama nicht beanspruchen.

Aschs Stärke liegt im Lyrischen, in der tendenzfreien, andächtig-beschaulichen, naturanbetenden Novelle, („Das Städtchen", „Die Jüngsten") in der tiefempfundenen, liebevollen Menschenstudie. So charakterisiert sich auch sein uns hier angehendes grösseres Werk, der Roman „Amerika":

Es ist ein Auswandererroman, hat den Gegensatz zwischen dem alles nivellierenden und mechanisierenden New-Yorker Ghettoleben und dem russisch-jüdischen Leben des kleinen Städtchens zum Gegenstande. An der Hand einer ergreifenden Kindertragödie wird dieser Gegensatz anschaulich gemacht. Der jüdische Lehrer Meier wandert infolge wirtschaftlicher Not nach Amerika aus, lässt die Frau und vier Kinder zurück, drei Söhne und eine Tochter. Die rührendste Gestalt ist der jüngste achtjährige Jossele, ein schwächliches doch sehr begabtes Bürschchen, das Herzblatt und der Stolz der Familie. Meier findet Beschäftigung in New-York als Maschinenstepper, eine Geist und Herz tötende Arbeit, er kommt da nie zum „Lernen", verflacht zur Maschine. Jossele wird im Cheder zu Hause inzwischen ein guter „Bocher", von dem das Städtchen spricht. Nach Jahren lässt Meier seine Familie herüberkommen, Jossele wird aber bei der Landung in

Amerika zurückgewiesen, da er von einer Fieberkrankheit einen Kopfausschlag zurückbehalten hat. Der Knabe kehrt in Begleitung der um einige Jahre älteren Schwester nach Russland zurück und lernt dort im Cheder weiter. Mit zwölf Jahren kommt Jossele endlich nach Amerika zu den Eltern, wird dort in eine Armen- (Frei-)Schule gesteckt, soll ohne Kopfbedeckung Englisch und andere Fächer lernen, soll Sport treiben, in Licht und Freiheit aufleben, — doch er vermisst seinen „Cheder", sein „Lernen", seine Felder, und ist unglücklich, siecht geistig und physisch dahin. Jossele findet Vater und Mutter und Geschwister so verändert, amerikanisiert, er findet eine Welt voller Zwecke, ohne Träume und Sehnsucht; der Vater, früher ein Gelehrter, im ganzen Städtchen bekannt, ist jetzt Arbeiter in der Fabrik, nüchtern, ruhelos, entheiligt, der nie Zeit zum Lernen für sich und den Sohn übrig hat. Jossele sitzt tagelang versonnen und versunken in der amerikanischen Schule, er hat sein Bestes, sein Heim und seine Schule verloren. Er wird matt, krank, verfällt, verzehrt sich in Sehnsucht nach dem freien Gefilde der Heimat, und stirbt, ein Symbol des menschenfressenden Amerika.

Man sieht aus dieser Inhaltsangabe, das Ganze ist mehr ein Kinderidyll als eine soziale Tragödie, es fehlt eine kraftvolle Darstellung des jüdischen Gesellschaftsproblems; doch fallen aufschlussreiche Lichter auf den russisch-amerikanischen Auswandererschlag und sein Leben.

Einen G h e t t o - U e b e r w i n d e r nennt Zlocisti [1]) Sch. Asch, weil er „die jüdische Literatur wieder in das Strombett europäischer Kunst geleitet hat." Dort (Einleit., p. LXIV), weil er des kleinen Ghettos unvergängliche Schönheit, seine innere Freiheit, seine keusche Naturliebe entdeckt hat. Er hat die natürliche Schönheit des Ghettos entdeckt, so möchten wir hinzufügen, aber er ist auch deren V e r n i c h t e r. Das sehen wir in manchem seiner übrigen Werke („Die Jüngsten"), dies beobachten wir in seinem eben skizzierten Roman „Amerika." Im D o r f, im S t ä d t e l wächst Schönheit, wächst Naturgefühl, Erdgefühl, Verwurzelung mit der Scholle (die im Grunde doch fremder Boden ist), wächst zarte Stimmung und Romantik, — doch anders in der G r o s s s t a d t New- York. Diese ist jeder Schönheit

---

[1]) „Aus einer stillen Welt", herausgeg. und eingeleitet von Theodor Zlocisti, Verlag Winz, 1910.

abhold, sie zermalmt und zermahlt jedes stille Gefühl, ein Jossele, ein Sehnsuchts- und Innenmensch, muss hier untergehn. Noch steht Asch nicht auf der Mittagshöhe seines Schaffens, und wir können von seiner Dichterkraft noch manches reife Werk erwarten.

(Ein zweiter Artikel folgt.)

Josef Israëls (1824-1911).

(Zur zehnjährigen Wiederkehr seines Todestags).

Von Dr. **Hermann Weyl-Frankfurt a. Main.**

I.

Das künstlerische Bewusstsein, immer nur in Individuen als tiefste Seelenäusserung 'tätig, ist seiner Natur nach so unendlich, so vielfältig, dass es im einzelnen Kunsttrieb immer nur begrenzt erscheint, dass im einzelnen Kunstwerk immer nur eine der unendlichen künstlerischen Möglichkeiten verwirklicht sein kann, so hochstehend, in seiner Art letzter Ausdruck auch das jeweilige Kunstwerk sein mag. Wollte man dieses Phänomen ästhetisch - metaphysisch deuten, würde man sagen: das künstlerische Bewusstsein ist in einer bestimmten Richtung so sehr der letzte Sinn des menschlichen Geisteslebens, dass es eigentlich erst an der ganzen Fülle aller gewesenen, gegenwärtigen und zukünftigen Kunst überhaupt ausgeschöpft werden könnte. Wir vermeiden jetzt diese ästhetisch-metaphysische Deutung. Um sie zu rechtfertigen und wiederum doch durch andere Wertsysteme (als Erkenntnis, Sitte, Religion usw.) einzuschränken und zugleich zu vollenden, müssten wir tiefer ausholen und erst einen philosophischen Grundbau errichten. Dies möchten wir hier vermeiden. Vielmehr deuten wir nur erklärend und ganz aphoristisch an, dass jede Kunstepoche in ihrer Weise begrenzt war und begrenzt sein musste. Der Geisteshistoriker ersieht auch jede Kunstepoche, jeden Stil als Glied einer grossen Entwicklung und Auswirkung. Er nimmt die griechische Kunst als eine Aeusserung, der er weltanschaulich und geschichtlich

einen bestimmten Platz im Menschheitsleben zuweist; einen anderen Platz hat er für die Gotik, für die Renaissance, einen anderen für Barock und Rokoko, einen anderen für die Moderne in ihrer wunderbaren Vielfalt, ganz zu schweigen von den morgenländischen und primitiven Kunstepochen, die in ihren letzten Ursachen zu begreifen die Arbeit von Jahrhunderten sein wird.

Sofern er nur beschreiben will, zeigt er Stilwandlungen auf, Uebergänge, schon Andeutungen des Neuen, Reste noch des Früheren, erschöpft sich darin, die Epochen in Teile aufzulösen, ohne sie aber im höchsten Sinn wieder miteinander zu verbinden. Denn Mancher glaubt, dass solche Verbindung schon ein ausserempirisches Element sei, das sein kritischer Geist verschmähen müsste. — Selten aber wird er bei reiner Beschreibung bleiben können. Er muss Zusammenhänge geben und wird notwendig zum spekulativen Denker. Er weiss, dass jedes Erlebte und Geschehene in einem grossen Kreislauf nur ein Glied ist und ahnungsvoll verewigt er die Tatsachen der Geschichte und des Geistes, weil er in allen eine grosse wirkende Macht erblickt. So wird er notwendig zum metaphysischen Deuter. Der Kunst vindiziert er eine bestimmte Stellung in seinem geistigen System. Die einzelnen Künste und die einzelnen Künstler sind ihm Verwirklichungen eines umfassend gedachten künstlerischen Triebs der Menschheit. So schliesst sich für ihn der Ring der Gedanken. Der Künstler ist nur ein Verwirklicher des künstlerischen Bewusstseins überhaupt; das künstlerische Bewusstsein überhaupt ist eine grosse Seelenmacht, die in dem menschlichen Geistesleben ihre innere Kraft auswirkt, doch ergänzt und vollendet wird vom übrigen menschlichen Geistesleben.

Einen Künstler verurteilen, nur weil er eine geschichtliche Bindung zeigt, heisst zugleich, das Wesen des Künstlers nicht begreifen. Das Künstlerische als Idee ist zeitlos, der Künstler selbst aber ist immer auch empirisch gebunden. Als Genie schöpferisch, überstrahlt er seine Zeit; als geschichtlicher Mensch ist er von der Welle seines Zeitalters getragen. Grosse Kunst, so zeitlos als Wert sie ist, als Werden und Gewor-

denes begreift sie sich in einem weiten geistigen Zusammenhang.

Diesen Zusammenhang als Ohnmacht misszuverstehen, heisst: dem Wesen des Menschlichen überhaupt verständnislos gegenüberzutreten. Wahre Kunstbetrachtung ist: die geschichtliche Bindung zu begreifen und zugleich das Geniale, Schöpferische der jeweiligen Kunst als Eigenstes zu erkennen. So erst wird man allen Seiten des menschlichen Bewusstseins gerecht.

II.

Es erfordert Kultur, als Heutiger das Künstlertum Josef Israëls' zu bewerten. Wer die Zerrissenheiten der gegenwärtigen geistigen und künstlerischen Tendenzen kennt, ohne sie aber zu erkennen, wendet sich von seiner Kunst, denn sie scheint ihm schaal und bedeutungslos. Als Heutiger möchte man nur noch an letzte Dämonien glauben. Eine chaotische Romantik hat den menschlichen Geist seit zwei Jahrzehnten beseelt, und so kurz diese Zeitspanne ist für die Kulturentwicklung überhaupt, so typisch, so vorbildlich hat gerade sie das menschliche Problem enthüllt.

Welches ist das tiefste Problem des Menschen? Er steht als Einzelner in einem Kosmos, als Atom in einem Wirbel von Seelenmächten, und er strebt danach, diese Beziehung zu klären, die er zur Umwelt hat. Alles menschliche Tun und Gedankentum kreist um diese eine Frage: wie steht das Ich zur Welt? Und die Formen der Gesellschaft, der Politik geben Antwort auf das Praktische, die Philosophien, Künste, Religionen auf das Gedankliche, auf die eigentlich letzte Problematik[1]). Auch das gegenwärtige Zeitalter hat diese Fragen erlebt, durchdacht und in seiner Weise geklärt. Wie vermöchte ein gegenwärtiger Mensch, sofern er noch ganz in seinem Zeitalter steht und nicht schon darüber auf einem mehr welthistorischen Standpunkt, wie

[1]) In dem Aufsatz „Koheleth" (ein philosophischer Versuch), erschienen in der Zeitschrift „Der Jude" (Herausgeber Dr. Martin Buber, Jahrgang V, Heft 12), habe ich das philosophische Problem an dem biblischen Denker קהלת inviduell und doch typisch entwickelt.

vermöchte er eine Kunst zu begreifen, die äusserlich so unproblematisch scheint, etwas kindlich, vielleicht gar flach, so gar nicht letzten Rätseln nachsinnend, ganz erdgebunden vielmehr ist, naturhaft und von einer stillen Milde. Er rast Problemen nach, schaurigen Fragen, die er für ureigenst hält, während sie gerade typisch sind und der Jugendzeit des Geistes angehören.

Wie steht das Ich zur Welt? Auch die bildende Kunst beantwortet diese Frage. Die Modernsten entwickeln sie aus einem übersteigerten Begriff des Ich: das typische Verhalten des Sturm und Drang, wie es sich ebenso einleuchtend in Philosophie und Dichtung zeigt und seinen klassischen Ausdruck im deutschen Geistesleben schon einmal gefunden hat.—

Die Naturkünstler dagegen legen ein menschenumfassendes Naturerlebnis zugrunde und bringen alles Menschliche, indem sie es so relativieren, im Angesicht der Natur zur Erlösung. Dies ist der ewige Zauber der holländischen und der grossen französischen Landschaftsmalerei, aber auch der griechischen Plastik, die ja auch am Erlebnis der reinen Natur orientiert ist. Das Menschliche ist aufgehoben im Allweltlichen. Natur ist die heilige Mutter, die alles Lebendige trägt.

Nur der im wahren Sinn Kultivierte kann eine alte Kunst begreifen, und eine neuzeitliche Kunst, die in ihrem inneren Wesen „alt“ ist. Denn er verlebendigt das Alte, sodass es ganz jung und lebenssprühend wieder auflebt in ihm. So erlebte Goethe die Antike, dieser grösste deutsche Künstler, der die Unendlichkeit seines leidenschaftlichen Gemüts in die reinen Formen einer reifen Kunst gebettet hat. — Aehnlich erlebte Israëls die holländische Kunst und Rembrandt, den tiefsten Maler des neuzeitlichen Abendlandes.

III.

Nach Verlassen der Schule wollte er Rabbiner werden, studierte Hebräisch und vertiefte sich in den Talmud. Plötzlich erwachte sein bildnerischer Drang. Er arbeitet bei Kruseman in Amsterdam (1844), wo er in Breestraat wohnt, der segens-

reichen Wirkungsstätte Rembrandt's, geht nach Paris (1845) zu Picot und Delaroche, und als er 1848 in die Heimat zurückkehrt, malt er in der Manier des Delaroche: Historien, wie sie der damalige Geschmack erforderte. 1855 zeigt die Pariser Weltausstellung ein grosses Geschichtsbild von ihm. —

Eine tiefe Wandlung überkommt ihn, wiederum aber historisch bedingt. Ein neues Weltgefühl hatte neue Gestaltung gewonnen: Millet und Courbet beherrschten jetzt die französische Kunst. Ein starkes Naturerlebnis suchte neue starke Ausdrucksformen. —

Millet, ein urwüchsiges Genie, wies die Malerei in die Natur und das ländliche Seelenmilieu, lehrte neue Betrachtung von Menschen und Dingen, ergriff vergessene, ewigstarke Seelenmotive und stellte neue Raum- und Formprobleme auf. Eine lebendige künstlerische Weltauffassung begründete er, wenn er sie auch längst nicht zu Ende führte. Und Courbet war der grosse Techniker der Farbe, viel weniger weihevoll als Millet, robust und leidenschaftlich („Embêter le bourgeois" war oft sein Lieblingsstreben.) Ein prachtvoller Naturalismus, der mit altmeisterlicher Kraft doch schon die neue französische Kunst: Impressionismus und Pleinairismus vorbereitet, sprüht in seinem Werk. — Dies war eine Umwälzung, die Israëls tief in sich verarbeiten musste.

Krankheit führte ihn nach Zandvoort, einem damals kleinen Fischerdorf bei Haarlem. Hier gewinnt er seine unerschöpflichen Motive. Er reinigt sich von aller Konvention, steht neugeboren vor Meer und Unendlichkeit. Uranlagen ringen sich durch. Jüdisches Seelentum wird offenbar und gebietet seine neue Einstellung zur Welt. Religiöse Sehnsucht bildet sich um in ein malerisches Umfassen von Welt und Natur. Jetzt beginnt sein eigentliches Schöpfertum. 1857 schon bringt der Pariser Salon zwei Werke: „Kinder am Meer", „Abend am Strande". Er hat jetzt den Ausdruck gefunden, der ihm gemäss war; sieht endlich wie jeder wahre Künstler die Welt nach seinem eigenen Sinn.

Geistiges Sehen ist ein höchst komplizierter seelischer Prozess, in dem viele unbewusste Motive mitschwingen. Man kann

ohne Paradoxie sagen, dass bei Israëls das ganze jüdische Seelenstreben mitmalt; dass jüdische Weltbetrachtung in künstlerischem Gewand erscheint. Mit grosser Innigkeit sieht er Menschen und Tiere, Meer und Landschaft. Das natürliche Gefühl des religiösen Juden, dass Alles Erscheinung und Verwirklichung der Gottheit ist, wandelt sich in eine allbeseelende Naturbetrachtung, die kein Wesen, keine Pflanze, kein Gestein aus ihrer Liebe verweist. Ahawoh ist der Grundcharakter seines künstlerischen Sehens.

Aber Sehen ist noch kein Gestalten. Sehen ist eine notwendige Voraussetzung; Gestalten dagegen ist die Fähigkeit, das Gesehene festzuhalten, das Erlebte umzuschaffen, die Schau zu verewigen. Darin vollendet er sich immer mehr und kommt zu einer eigenen künstlerischen Form, zu seinem Stil.

Was künstlerische Form, was Stil sei, hat die heutige Kunstbetrachtung immer tiefer erkannt. Es ist die Art, wie etwas geschaffen ist, nicht die inhaltliche Sache oder der Vorwurf. Zwar ist Israëls kein vollendeter Zeichner gewesen, und seine Farben waren nicht überwältigend reich, aber er hat doch seinen Stil gehabt, eine eigene Form entwickelt und so „gestaltet“, das ist: alles umgeschaffen nach seinem eigenen Sinn. Wohl meinen die Meisten, seine Bedeutung läge darin, dass er so vertrauend war und so rührend erzählen konnte. Fast immer hat sich der nicht absolut Künstlerische so des Kunstwerks zu bemächtigen gesucht, dass er immer nur das Was, nie das Wie gesehen hat. (Heute z. B. wird der gleiche Fehler angesichts des frühverstorbenen Lehmbruçk begangen, der in Wirklichkeit wegen seiner eigentümlichen Formensprache eine der schwerstzugänglichen Erscheinungen ist). Israëls selbst, da er zugleich auch Dichter war, hat diese Verwechslung begünstigt. Rein künstlerisch aber kann er nur gewertet werden, wenn man seine Formensprache erkennt. Er ist ein eminenter Landschafter, im rein schauenden und doch synthetisierenden Sinn. Seine Sprache soll die Sprache der Natur sein, sein Werk ein Werk wie Natur. Er wollte Kunstwerke schaffen, wie ein Künstler die Natur geschaffen hätte: nach den Gesetzen der Harmonie

von Farben, von Licht und Schatten, nach den Forderungen eines schönheitsdurstigen Gemüts. —

Es ist seltsam zu sehen, wie tief er sich der „Objektivität" unterordnete und trotzdem so tief „subjektiv" geworden ist. Wenn irgendwo, so gilt für den Künstler jenes eigentümliche von Kant aufgedeckte Prinzip des Transcendentalen: dass nämlich Erfahrung schon Geformtsein ist. Künstlern wie Israëls (aber auch wie Goethe) erscheint schon Natur als Kunstwerk, weil die von ihnen erschaute Natur schon von dem unendlichen Reichtum ihrer schauenden Seele überstrahlt ist.

Jetzt begreifen wir die holländische Tradition der Landschafts- und Genrekunst. Eine Schauensart hat sich vererbt, von Geschlecht zu Geschlecht. Ein idyllischer Lebensdrang pflanzte sich fort und zeitigte die gleichen Lebensblüten. Während die französische Kunst längst Impressionismus, Pleinairismus, expressionistische Früherscheinungen gebildet hatte, war in Holland eine malerische Tradition noch wirksam, die bis zu Rembrandt hinabreichte.

Als J. reif war, hat er über sein Verhältnis zu Rembrandt eine lichtvolle Studie geschrieben.[1]) Er beschreibt ein wenig seine eigene Laufbahn und bekennt, wie spät ihm das Verständnis der alten Meister aufgegangen sei. „Und ich behaupte, dass man, wie intellektuell man auch sein möge, diese grossen Alten nicht so ohne Weiteres geniessen kann, es sei denn, dass man sie viel und oftmals gesehen und sich in ihre Kunst völlig hineingelebt hat. Will man den Charakter und den Tiefgang dieser Kunstäusserungen ergründen, so muss man ein durchaus geschultes Kunstempfinden besitzen".

Ganz bezeichnend ist für Israëls, was er hier verehrt. Rembrandt: als Landschafter ist er ihm gross und unerreichbar, aber er bewundert ihn besonders als Darsteller des Menschen. Das Menschliche ist derart Zentralpunkt seines Lebens, dass er die Gestaltung des Menschlichen für die höchste

[1]) Josef Israëls: Rembrandt; übersetzt von Else Otten, Berlin W 50, Concordia Deutsche Verlags-Anstalt.

Erfüllung der Kunst erkennt. Auch die Gestaltung der Natur war bei Rembrandt die Gestaltung des Menschlichen gewesen. Es gab für ihn keine falsche Objektivität, dieses Temperament hatte alles mit seiner Leidenschaft überschüttet und höchst naiv Welt, Menschen und Getier gebildet nach seiner allbeseelenden Phantasie. — Darum sind für Israëls auch die Männerköpfe der Staalmeesters „das Höchste, was man in der Malerei erreichen kann“.

Es ist längst zur Gewissheit geworden, dass Israëls ein neuzeitlicher wenn auch bei weitem nicht erschöpfender Erbe Rembrandts war. Aber er war schliesslich allzusehr auch modern, um nicht die Modernität mitzuerleben und auch an ihr mitzuschaffen. Den sogenannten abstrakten Kunstrichtungen zwar hat er nur mit Humor gegenübergestanden; und wir Heutigen müssen uns alt machen und uns in ihn zurückversetzen, um ihn auch darin zu begreifen. Er war ein Genremaler, Idylliker und glänzender Komponist, aber sein l e b e n d i g e s A u g e für die Wirklichkeit war reicher als seine Palette. Seine Reiseerzählung „S p a n i e n“ [2]) zeigt ihn uns als Dichter. Impressionisten und Luministen. Auch ihm war das Schicksal, nicht alles vollenden zu können, was eigentlich in ihm vorgebildet war. Als heiterer Schauer sah er Spanien: Menschen, Landschaften, Stierkämpfe, Tempel und Paläste in seiner bildhaften Weise. Reich an innerem Ertrag kehrte er nach Holland zurück und musste dennoch so bleiben, wie er war: ein frommer Weltbetrachter, ein stiller Mensch, edel in seiner Kunst, von unendlicher Sympathie für Land, Meer und Menschen, voll Schwermut wegen eines unentrinnbaren Schicksals, das jede Kreatur erfüllen muss.

Aus dem jüdischen Seelenleben war auch seine Kunst erwachsen. Noch Kind, lebte er innig in der Gemeinschaft des Judentums. Treu kehrte er immer wieder zu jüdischen Motiven hin. Sie bilden die rechte Folie für sein ganzes Weltgefühl. — Eine kosmische Liebe beseelte ihn, auf Allem ruhte sein be-

---

[2]) Josef Israëls: Spanien. Eine Reiseerzählung. Berlin. Bruno und Paul Cassirer 1900.

greifender Blick. Dabei aber bewahrte er eine ungewöhnliche Bildhaftigkeit, weil er kein eigentlicher Metaphysiker war, sondern beglückt und erlöst wurde in der sinnlichen Welt. Hier sah er überall das Göttliche. Denn für ihn war das Göttliche dem Dasein immanent, Dasein selbst war für ihn schon höchste Beseeltheit. So zwingt uns seine Kunst immer wieder ins Gedankliche, vermittelt uns stets einen bestimmten affektiven Inhalt an einem künstlerisch hochstehenden sinnenhaften Vorwurf. Denn Natur selbst war ihm seelenhaft erfüllt und erzählte ihm Ewiges über Mensch und Leben.

IV.

Wir sagen nur, dass seine Kunst eine der grossen Möglichkeiten war, nicht etwa die grösste oder vorbildlichste. Jede originale Kunst unterscheidet sich von jeder anderen, berechtigt sind sie alle in ihrer inneren Wahrhaftigkeit. — Auch über Israëls ist längst die Entwicklung hinweggeschritten. Als Persönlichkeit bewahrte er sich in ihr. Aber wiederum ein neues Lebensgefühl rang auch in Holland nach neuem Ausdruck. Der grösste holländische Maler nach Israëls war auch ein Naturgenie, aber wie anders fasste er die Natur. Auch er warf sein Gemüt in die Umwelt und schuf sie lodernd um nach seiner Leidenschaft. Jetzt erstand sie dämonisch, grell und jäh; umwittert von Aengsten, die den Früheren fremd gewesen waren. Aber auch jetzt noch ist eine Art Tradition gewahrt und eine Erinnerung an Rembrandt. Wiederum ist es die Landschaft, die letzte wenn auch betäubende Beglückung gewähren soll, und der Mensch, der sehr geheimnisvoll der Natur verbunden wird. Am Anbruch der neuesten Kunst steht Vincent van Gogh.

Eine „Geschichte des Judentums“*)

Von Prof. Dr. A. Sulzbach, Frankfurt a. M.

„Meine Gesch. des Judentums ist als von einem überzeitlichen Standpunkte aus nicht für diese Zeit allein geschrieben. Nicht die stauberfüllte, heisse Luft des Kampfes waltet hier,

*) O. Hauser, Geschichte d. Judentums, Verlag A. Dunkker, Weimar.

sondern die klare Luft der ihm entrückten Höhe.“ So der viel von sich selbst erzählende Verf. im Geleitworte zu seinem Buche. Wie diese „staubfreie“ Luft beschaffen ist, darüber gibt e i n ganz, ganz kleines Wort allein Auskunft. In dem zweifelhaft lieblichen Tun, bei jüdischen Männern mit nicht den Juden verratenden Namen den ursprünglichen festzustellen, versäumte der Verf. es nicht, dem Historiker Heinrich Graetz, natürlich einzig und allein um der geschichtlichen Wahrheit willen, in Parenthese den Namen Hersch anzuhängen. Nun mag dessen Namen ursprünglich Hirsch statt Heinrich gewesen sein, aber es gibt doch der Sache mehr Klang, wenn man dem Juden in seinem vermutlichen Jargon nachruft. Das zeugt aber meiner Ansicht nach nicht von „staubfreier“ Luft, sondern viel mehr von der stickigen Luft schmutziger Winkelgassen, wo von Gassenbuben diese Praxis geübt wird. Mit der „staubfreien“ Luft ist es also nichts. Wir wissen also jetzt, auf welchen Ton das Buch gestimmt ist und könnten die Feder niederlegen; allein, sehen wir, ob nicht etwas wissenschaftlicher oder ethischer Wert in diesem dickleibigen Werke steckt.

Also zuerst die geistvolle und tiefgründige Rassentheorie des Verf. Rassenschnüffelei ist ja jetzt für viele die Hauptarbeit wissenschaftlicher Forschungen. Die feinste Auslese der Menschheit sind die Blondlinge, sie kamen aus den nordischen Ländern nach Asien hinüber und gründeten Kulturen. Allerdings fanden Mischungen mit Schwarzhaarigen statt, es entstand eine Mischrasse, die Typen mit überwiegend Blondlings- und auch solche mit überwiegend Schwarzhaar-Charakter aufweist. In der Mischrasse sind also verschiedene Schichten vorhanden. Die niedrigste Rasse repräsentieren die Neger. Die Mischrasse hasst die höhere Stufe, die Juden aber, unter denen sich auch Blondlinge finden, sind mischrassig, ergo muss der Jude den blonden Christen hassen.

Nachdem der Verf. so der „Menschheit Würde“ auf die Höhe der Pferdetheorie hinaufgehoben hat — dem Pferde guckt man ins Maul, dem Menschen auf das Haar — hätte er sein Buch schliessen können, denn jetzt ergibt sich ja dem Leser

alles von selbst. Er kann sich seine Schlüsse ziehen: der Hass der Juden gegen den Christen musste bei diesen auch den Hass gegen den Juden auslösen; doch dies ist ein grosser Irrtum. Ein Blondling kann seiner Natur nach nicht unduldsam sein, aber die Bibel hat es ihm angetan, denn die jüdische Bibel mit ihrer Unduldsamkeit hat diese in die nichtjüdische Welt hineingepflanzt und zwar aus dem Grunde, weil die Priesterschaft, jüdische und christliche, diese dem Volke als ein heiliges Gut zu verehren, lehrte. So ist die Unduldsamkeit bei den Christen entstanden und im höchsten Masse bei dem südlichen mischrassigen Katholizismus, dessen Typus „der katholische Priester mit seinem runden Kopf, seinem schwarzen Haar, seinen blaugrünen geschabten Backen, dem flachen Gesicht“ ist. Unduldsamkeit das einzige, was die Juden der Welt gebracht haben, sonst nichts. Man weist auf die Psalmen hin, die der ganzen zivilisierten Welt zu einem teueren herzerhebenden Gut geworden. Was sind sie denn wirklich? zum Teil sind sie babylonisch-sumerischer Herkunft und zum grössten Teil „recht flach: fromme Zweckreimerei.“ Haben die Juden auf irgend einem Gebiete, sei es auf dem der Kunst oder der Wissenschaft, bis auf ein paar Einzelne, etwas Hervorragendes geleistet oder sich einen Namen gemacht? Nichts davon! Garnichts! Wie unfähig sie einer wirklichen Leistung sind, zeigt uns der Umstand, dass erst ein Blondling kommen musste, der sie die Bibel kennen lehrte, Martin Luther, seine Bibelübersetzung ermöglichte erst die Arbeit Mendelssohns. Ist das nicht grandios? Herr Hauser, der von Mendelssohns Arbeit keine Ahnung zu haben scheint, soll sich ein Patent auf seine Entdeckung nehmen.

Aber überlassen wir die Mätzchen seinem Urheber, wie die Mythen, in die er die Berichte der Bibel verwandelt; der selige Daumer wird seine Freude an seinem Schüler haben, der ihn weit übertrumpft. Wie es ihm geht, macht er alles zur Mythe, Astralgestalten, selbst den Stifter der christlichen Religion, der ja, kein „gelebt habender“ (sic! Blondlingsdeutsch!) Mensch sein kann. Ueberlassen wir ihn seinen historischen, etymologischen, und philologischen Purzelbäumen. Jeder hat das

Recht, sich lächerlich zu machen, wie es ihm gut dünkt, und Herr Hauser hat von diesem Recht den ausgiebigsten Gebrauch gemacht. Wenden wir uns den Expectorationen zu, in denen uns der Verf. als der skrupelloseste Judenfresser und Hetzer sich zeigt, schlimmer als der übelst beleumdete Radauantisemit, gerade deshalb, weil er seine Verleumdungen, die er aus den niedrigsten Kloaken der antisemitischen Literatur aufgeklaubt hat, mit einem pseudo-wissenschaftlichen Mäntelchen umhüllt.

Die blutigen Verfolgungen, unter denen die Judenheit in ihrem fast zweitausendjährigen Märtyrertum gelitten hat, kann der Verf. allerdings nicht auf Mythenbildung zurückführen, er muss sie als historische Tatsache anerkennen, aber er weiss sie zu begründen, zu entschuldigen, abzuschwächen. Zum Teil haben die Juden sie selbst verschuldet, zum Teil sind die Berichte, weil von Juden dargestellt, übertrieben, denn es hätten ja die Juden nicht allein gelitten, auch andere seien verfolgt worden. Wie begründet so vieles war, erfahren wir ja aus den von Eisenmenger, Schudt, Rohling et tutti quanti veröffentlichten, der jüdischen Literatur selbst entnommenen Citaten. Dass alle diese „Beweise“ längst als Lügen erkannt sind, das kümmert die höhere sittliche Qualität des Blondlings Otto Hauser nicht. Die Pogrome der Neuzeit, die wohl bedauerlich sind, seien aber nicht alle so ernst zu nehmen. Wenn einmal einem Juden in Russland ein Bart abgeschnitten würde, dann schrie die ganze Judenheit: Pogrom!

Sechstausend Tote! — Ich glaube, es genügt, ein solches Gebahren zu konstatieren. Widerlegen, Gegenbeweise — verlorene Mühe. Nur auf eines, wie der Verfasser mit der Anklage des rituellen Mordes, sich auseinandersetzt, muss etwas näher eingegangen werden. „Wir haben alle Ursache“, schreibt der Verf., „der Versicherung Glauben zu schenken, dass die Juden in unserer Zeit (sic!) und so weit nach den vorhandenen schriftlichen Zeugnissen ihr Wissen zurückreicht, kein Blut bei ihrem Gottesdienst verwandten.“ Das scheint nun trotz des einschränkenden „in unserer Zeit“ ein gerechtes und unparteiisches Urteil zu sein, zumal der Verf. auf den Ekel, den die Juden vor dem

Blutgenuss haben, dringlichst hinweist. Wir sind aber noch nicht am Ende. „Dass“, so fährt der Verf. fort, „irgendwelche Sekte oder einzelne Fanatiker gleichwohl in alten Zeiten und in halbbarbarischen Gegenden vielleicht a u c h n o c h i n n e u e r e r Zeit (vom Ref. unterstrichen) Nichtjuden getötet und ihr Blut zu irgendwelchen Kulthandlungen verwendet haben, ist natürlich nicht ausgeschlossen.“ Natürlich! Das ist nun eine infame Lüge, es gibt auch selbst in barbarischen Ländern keinen Juden, der einem Blutkult huldigte und, so ist nicht nur die Entschuldigung, mit der der Verf. seine Betrachtung über die Blutanklage beginnt, nicht paralysiert, im Gegenteil, die scheinbar gerechte Beurteilung, mit der er beginnt, verschärft die Anklage, mit der er schliesst. Er überrohlingt Rohling und dessen Vor- und Nachtaten um ein beträchtliches Mass.

Diese reservatio des Verf. einer Möglichkeit ritueller Morde in neuerer Zeit ist jedoch nichts anderes als eine Vorbereitung auf dessen Urteil über die prozessierten Mordanklagen in unserer Zeit.

Früher prozessierte man nicht, man schlug darauf los, wenn ein Gassenbub schrie: Mord! Beweise verlangte man nicht. Jetzt gibt es aber doch Richter, jetzt wird doch untersucht, und wir haben solche Ritualmordprozesse gehabt; was haben nun die Gerichtsverhandlungen ergeben? Die Unschuld der Angeklagten, elende Verhetzungen und Gleiches. Nun höre man, wie sich der Verfasser 20 Seiten weiter (S. 432) über diese Prozesse ausspricht. Er greift zuerst auf die Blutanklage in Damaskus zurück, die zu Gunsten der Angeklagten endete. Der Verf. macht dazu die feine Bemerkung, dass es nie zu ermitteln sein wird, wie es sich in Wirklichkeit mit der Ermordung des Pater Thomas, des angeblichen Opfers, verhalte. Dann fährt der Verf. fort: „Das meiste Aufsehen machten die Fälle von Tisza-Eszlar (1882) von Xanten, Polna (Hülsner), Konitz, Kiew (Beilis 1913). Immer gelang es den Juden, den Prozess zu einem für sie günstigen Ende zu bringen; meistens wurden die Angeklagten nach langen Verhandlungen freigesprochen, einige Male für wahnsinnig erklärt, was schon seit alter Zeit als gutes Mittel, der

Verbrecher dem Richtspruche zu entziehen, erkannt war. Hülsner wurde zwar verurteilt, aber zu lebenslänglichem Kerker begnadigt, womit sich freilich die Juden nicht zufrieden gaben; ohne Unterlass wurden Denkschriften zur Wiederaufnahme des Prozesses, zur Freilassung des Verurteilten eingereicht.“ Also nicht der Freispruch der Richter ist zu bewerten, sondern die Juden haben durch ihre Agitation die Angeklagten freibekommen. Was aber gab den Juden diese ungeheure Macht über die Richter? Hören wir: „Ungeheure Summen waren in diesen Fällen von den Juden aufgebracht worden, natürlich nicht von der Alliance allein, sondern von der gesamten Judenheit, die eben eine Alliance in weitem Sinne bildet. Und in allen diesen Fällen stand auch die gesamte Freimaurerei auf Seiten der Juden und trug nicht wenig zum Gelingen ihrer Schritte bei.“ Nun wissen wir es: das Geld! das Geld! Nicht nur im zarischen Russland rollte der Rubel, sondern auch in Deutschland. Nicht nur Schufte gab es hier, die die Verbrecher der Hand der strafenden Justiz entzogen; sondern auch die Ehrenhaftigkeit unserer Gerichte und Richter, auf die wir bisher so stolz waren, ist durch das jüdische Geld und die Mithilfe der Freimaurerei in die Brüche gegangen.

Diese niedrigen Verdächtigungen und die gemeinste Hetzerei wie sie hier zu Tage treten, sie treffen nicht die Juden und die Freimauerei, sie treffen den, der sie ausspricht, denn sie verraten eine Denkweise, die nicht einem vornehmen Empfinden und hochsinnig Denkenden angehört, und so spricht der Verf. sich selbst sein Urteil und hat seine These, der Blondling gehöre zur Auslese der Menschheit gewaltig erschüttert.

Zur Reisezeit.

Von Rabb. Dr. A. Michalski, Burgpreppach.

Wer je den Gesprächen einer Reisegesellschaft gelauscht, weiss, dass ein höherer Gedankenflug selten bei ihnen zu finden ist; Bewunderung landschaftlicher Schönheiten, Tagesereignisse oder gar eitles Geschwätz bilden den Mittelpunkt, um den sich die Unterhaltung dreht. Und doch gibt gerade eine Bahnfahrt

Anregung zu Betrachtungen und Erwägungen, wie man sie so leicht nicht anderwärts findet. Ihnen geistvollen Ausdruck verliehen zu haben, ist der Verdienst von Rabbi Chaim Zwi Hirsch[1]), der dem Reisegebete kleine hebräische Essays angereiht hat, die vom jüdischen Standpunkt aus eine Bahnfahrt betrachten. Er sieht in ihr ein Spiegelbild der Lebensfahrt und vergleicht ihre einzelnen Phasen, von denen einige hier angedeutet seien. Der ganze Zug mit allen Insassen ist der Sorgfalt des Führers anvertraut, wäre dieser auch nur einen Augenblick nicht achtsam genug, würde einen Blick er nur wenden von den Geleisen der Strecke, alles im Zuge wäre dem Tode geweiht. So wendet auch der himmlische Lenker der Welt, der Führer der menschlichen Lebenskreise seinen Blick von den Pfaden nicht, die die Sterblichen hinieden wandeln. — Wie zeitig stellt der Reisende am Bahnhof sich ein, lange vor der Abfahrt des Zuges, dass er diesen nur nicht versäume. Ist des gleichen Eifers und der gleichen Pünktlichkeit nicht die Lebensreise wert, die Erfüllung der Vorschriften Gottes, die dieser als Fahrkarte dienen?! Im Wartesaal wartet dicht gedrängt lärmend und schmausend die Fülle der Menschen, da wird zum Einsteigen abgerufen, im Augenblick ist der Saal geleert, um bald wieder mit anderen Gästen sich zu füllen. Die Erde im Wartesaal, mit schmausenden Menschen gefüllt, bis der Abruf erfolgt und ein neues Geschlecht zu leben beginnt. — Wie ein Zug am anderen vorüberfährt, kaum erblickt und schon entschwunden, so sind die Tage des Lebens, ein vorübereilender Schatten. — Ein Pfiff der Maschine, ein Zeichen, dass nicht fern mehr der Bahnhof, das Ziel der Reise, zum Gepäck greift der Fahrgast, nimmt die Fahrkarten zur Hand, damit er zum Aussteigen fertig. So soll auch, wenn der Grenze des Lebens man naht, man denken an das, was man mitnehmen soll, was man vorweisen will, um den Uebergang zu erlangen: „kehre um einen Tag vor dem Tode". — Im Abteil

[1]) Sein Enkel S. W. Bengis, Lappienen gab die 2. Auflage des Werkchens heraus. Da auch diese fast vergriffen, plant er die Herausgabe der 3., doch fehlen ihm hierfür die Mittel. Vielleicht regen diese Zeilen Gönner zur Unterstützung des Vorhabens an.

I. Klasse sitzt ein feiner Herr dir gegenüber, bietet Erfrischungen dir an, du fühlst dich geehrt und nimmst dankend an, „Cigarre gefällig“ du zündest sie an und bewunderst die seltene Marke, doch wie wird dir plötzlich, der Kopf wie betäubt, die Glieder bleischwer, die Augen fallen dir zu — und der feine Herr plündert dich aus, nimmt alles dir fort, und wenn du erwachst aus tiefem Schlaf, erkennst du, was er dir getan. Also der böse Trieb, die Lockung zur Sünde, betörend, betäubend, mit irdischen Freuden umgaukelnd, dein Bestes und Edelstes dir raubend, — und wenn du erwachst aus des Todes Schlaf, erkennst Du, was er Dir getan. — Zur Zeit der Postkutsche, da du Tage und Wochen zur Fahrt gebraucht hast, da du Strecken zu Fuss wandern musstest, wenn die Pferde die Kraft nicht mehr hatten, da erschien Dir die Bahnfahrt der Sehnsucht Ziel, der kühnsten Wünsche Erfüllung; doch heute, wie viel zu langsam fährt Dir die Bahn, du wünschtest, sie hätte Flügel; im Leben das Gleiche, immer mehr, immer mehr, — Zufriedenheit nur ist das höchste Glück. — In dem einen Abteil herrscht Freude und Lust zur Hochzeit fahrender Gäste, in dem anderen Klagen und Schluchzen schmerzgebeugter Trauernder, auch hier ein Bild des Lebens, eine Zeit des Leids und eine der Freude. Im Zuge sitzen Vornehme und Gemeine, Edle und Schlechte zusammen, am Bahnhof entscheidet sich's, wen der Wagen erwartet, um ins Schloss ihn zu fahren, wen der Beamte des Gerichts empfängt, um ihn der Strafe zuzuführen. Im Leben wandeln sie miteinander, an der Grenze des Lebens erkennt man den Frommen, den Frevler. — „Rauchen verboten“ steht im Abteil und ein jeder beugt sich der Vorschrift, aber „Rauchen verboten“ auch am Sabbath gilt, und wie viele sünd'gen dagegen! — Gar oft fasst der Fahrgast in seine Tasche, ob die Fahrkarte er nicht verlegt hat, denkt er auch so der göttlichen Gebote, der Fahrkarte für das Leben? Welche Aufregung an der Zollgrenze — welche Gleichgiltigkeit an der Lebensgrenze! Wie ängstlich verbirgt sich ein Fahrgast ohne Fahrkarte bei Kontrolle — kann er vor dem himmlischer Prüfung sich verbergen?

Diese Andeutungen mögen genügen: „auf all' deinen Wegen erkenne Ihn“.

Eine Anregung

zur Hilfeleistung für die ukrainischen Waisenkinder.

An unsere Berufsgenossen der jüdischen Lehranstalten.

Berlin, 17. Tamus 5681.

עננו אבי יתומים עננו. So hallte heute der Wehruf aus gepresster Seele zum himmlischen Vater empor, und יתומים היינו ואין אב ist einer der erschütternden Gefühlsausbrüche, der den ganzen Jammer unserer zerrissenen Volksseele beleuchtet und aus der alten Jeremiaselegie wie zu jeder Zeit unseres langen Galuthlebens so auch jetzt als zeitgemässe Klage empfunden wird. „Waisen, die des liebevollen Vaters entbehren, sind wir geworden“, das natürliche Verhältnis der besonderen göttlichen Vaterschaft haben wir durch eigene Schuld verscherzt, darum עננו אבי יתומים עננו wende uns Gott wenigstens seine alle יתומים umspannende Fürsorge zu. Wenn auch nicht als בנים למקום, so doch als יתומים glauben wir an das auf Erbarmen gegründete Verhältnis unseres Schöpfers zu seinen verwaisten Geschöpfen appellieren zu dürfen und flehen mit eindringlichem Wehruf עננו אבי יתומים עננו.

Und es will uns scheinen, als ob die Welle unseres Notschreies am heutigen Tage auf ein ungeheures Meer gleichbasiger Wellen gestossen ist, als ob sie in Resonanz mit dem unzählbaren Chor verzweifelt rufender Kinderseelen zu uns zurückkehrte, הנה קול שועת בת עמי מארץ מרחקים es will uns dünken, als ob sie unser Auge hellsichtiger, unser Ohr feinhöriger, unser Herz zarter und mitempfindender für die grenzenlose Seelenangst gejagter Kinderexistenzen gemacht habe, die in nicht abzuschätzender Zahl ihr schauriges Echo zu uns herübersenden.

Und wie in einer Vision sehen wir sie plötzlich klar vor unseren Augen. Da hocken sie, die auf sich allein angewiesenen Waisenkinder in den Winkeln ihrer zerstörten Häuser, zusammengekauert, ohne Betreuung und Liebe, und stieren uns mit ihren

wissend gewordenen Kinderaugen anklagend und vorwurfsvoll an, da irren sie, von nagendem Hunger getrieben, durch die verlassenen Dörfer, scheu und verängstigt durch die schauervollen Erlebnisse ihrer Jugend, und ihr junges Leben sinkt auf die Stufe triebartigen Vegetierens hinab, nur die Fristung der Lebensnotdurft vor Augen, da gellen die ekstastischen Schreie höchster Seelenangst aus den Herzen flüchtender Waisen, die ihr aufspriessendes Leben vor den nachsetzenden entmenschten Mordbrennern retten wollen, über die Trümmer einstigen Familienglücks. Doch alle diese Bilder, die auf unsere Phantasie einstürmen, sie reichen nicht heran an die grausige Wirklichkeit von der namenlosen Waisennot in der Ukraine und ihren unabsehbaren Folgen.

Und da sollten wir nicht zu ganz opferungsfreudiger Hilfeleistung fähig sein? Da sollten wir nicht für einen Augenblick alle Bedenken und Rücksichten, alles Klügeln und Abwägen ausschalten können und nur der eindringlichen Sprache bitterster Not Gehör leihen, um nur den Regungen des aufgewühlten Herzens zu folgen und über uns selbst uns erhebend, rein Mensch und ganz Jude zu sein?

Fort mit allen Einflüsterungen der Selbstberuhigung, mit all den Einschüchterungen und Bedenklichkeiten, die die zur Hilfe schon halb ausgestreckte Hand wieder lähmen, die den edlen Sinn auf freudig beschwingter Tat ernüchtern und einschläfern! Der Preis, den es gilt, Hunderttausende unmündiger Kinderexistenzen, die ebenfalls Anwartschaft auf ein Leben und seine Auswirkungen haben, Hunderttausende jüdischer Seelen von den besten unseres Volkes, die berufen sind, einen grossen Teil unserer jüdischen Zukunft auszumachen, dieser Preis muss jeden zur äussersten Anstrengung, ja selbst zur Selbstentsagung an gern erstrebten Gütern und Genüssen veranlassen — er wäre sonst nicht wert, das göttliche Menschheitsideal in seiner jüdischen Persönlichkeit darzustellen.

Und wir, die jüdischen Lehrer der jüdischen Oeffentlichkeit, die wir leben und weben in der Welt des jüdischen Kindes, die wir uns die Entwicklung der jüdischen Kinderseele zur

heiligsten Lebensangelegenheit gewählt haben, wir ermessen wohl am tiefsten die Verantwortung und die Schuld, mit der unsere Generation sich beladet, wenn diese verlorenen Kinderseelen in der Ukraine nicht ernster zielbewusster Führung teilhaftig werden, wenn sie nicht auf irgend eine Weise für das jüdische Leben ertüchtigt werden.

Berufsgenossen! Gewiss gehören wir zu den wirtschaftlich Schwachen, wie mancher von uns ringt selbst schwer unter der Last des Auskommens, gewiss wir können das Problem der ukrainischen Waisenkinder nicht lösen, doch dürfen wir nicht zurückstehen und müssen im bescheidenen Umfange unserer Kräfte uns zur Hilfeleistung drängen.

Die Mitglieder des unterzeichneten Lehrerkollegiums haben daher beschlossen, einen festbestimmten Betrag bei jeder Gehaltsauszahlung zu Gunsten der ukrainischen Waisenkinder zu spenden, sie sind daher in der Lage über eine genaue Summe dauernd verfügen zu können, da jedes neu eintretende Mitglied auf die Anteilnahme an dem Hilfswerk verpflichtet werden soll. Auf diese Weise war es uns möglich, den Betrag für die Erziehung zweier Waisenkinder sicherzustellen. Durch die hochherzige Entschliessung einer Waisenhausverwaltung ist bereits ein geeigneter Platz zur Unterkunft und Erziehung gefunden. Es sollen jetzt zwei Waisen dort als Patenkinder unseres Kollegiums erzogen werden; das Interesse, das ein jeder von uns an der Erziehung und Zukunft dieser Kinder nimmt, ersetzt denselben zum Teil die Fürsorge und Liebe des verlorenen Elternhauses. Für besondere Aufwendungen, die zur Einkleidung und Ausstattung der Kinder nötig sind, hat eine unter den Zöglingen der Anstalt eingeleitete Sammlung schnell die Mittel herbeigeschafft.

Wir glauben, dass es nur dieser Anregung bedarf, um andere jüdische Schulanstalten zu einem ähnlichen Zusammenschluss zu veranlassen. Den meisten von uns ist es versagt, ein Waisenkind in seinen Familienkreis aufzunehmen, doch überall finden sich vermöge privater Beziehungen geeignete Familien oder Anstalten, wo gegen Entgelt einzelne Kinder

Aufnahme finden können. Diese Beziehungen auszunutzen und das Geld hierfür gemeinsam aufzubringen, dürfte bei gutem Willen überall möglich sein. Es sei an die Opferfreudigkeit der jüdischen Lehrerkollegien bei Ausbruch des Weltkrieges erinnert, als freiwillig an vielen Orten ein bestimmter prozentualer Gehaltsabzug zu Gunsten der Kriegshilfe geleistet wurde. Nun, in unserem eigenen Lager tobt noch der Krieg, ein Krieg gegen wehrlose Kinder, die keine Kriegsschuld auf sich geladen haben, ein Krieg, der uns gewiss nicht gefühlloser und weniger hilfsbereit finden wird. עננו אבי יתומים עננו.

Für das Lehrerkollegium der Adass-Jisroel-Schule Berlin.

Dr. N. Schlesinger, Direktor.

Nachwort des Herausgebers.

Es ist vor einiger Zeit im „Jüdischen Beobachter" in Köln gegen die Artikel Stellung genommen worden, die das thoratreue Judentum zur Rettung der Waisen in der Ukraine aufriefen, statt es für die Not unter den Beamten, den Rabbinern und Lehrern in Bewegung zu setzen. Im „Israelit" ist darauf die rechte Antwort gegeben worden: Es wäre Torheit anzunehmen, die Kreise, die es über sich brächten, ihr Ohr dem beispiellosen Elend unserer Brüder zu verschliessen, würden ihre Hand dem vergleichsweise immerhin geringeren unserer Beamten öffnen. Es wurde auf den bekannten Satz hingewiesen: מצוה גוררת מצוה, dass die Erfüllung des einen den Weg bahnt zur Erfüllung des andern. Und vor allem: diese unsere Not zu lindern, wäre Pflicht der zuständigen Körperschaften, der Gemeinden, die aus den Steuermitteln ihrer Mitglieder pflichtgemäss eintreten müssten, während die fremde Not zu heben, Sache der freiwilligen Hingabe sei.

Es darf auch darauf verwiesen werden, dass eben im „Jeschurun", wo ebenso wie in anderen Zeitschriften jene Artikel erschienen, in zwei Heften z. T. gleichzeitig ernste Worte über die Gefahren gesprochen wurden, die unsere Beamtennot für die Zukunft unseres thoratreuen Judentums heraufbeschwören könnte. (Vgl. in diesem Jahrgang Heft 3/4 Isak Unna: „Bedenkliche Erscheinungen" und Nachwort des Herausgebers; ebenso Heft 5/6 Nachbemerkungen zu Unnas „Bedenkliche Erscheinungen".)

Die beste Antwort aber haben die Lehrer selbst im obigen Aufrufe gegeben. Eine ergreifende und uns alle beschämende Antwort.

Jedes Wort würde die Wirkung dieser Mitteilung abschwächen.

Aus dem Kreise derer, die wirtschaftlich in der grössten Bedrängnis sind, ist die reichste Hilfe gekommen.

In dem furchtbaren Leide, das Israel getroffen, tröstet uns dieser Lichtblick. Wir blicken voll Stolz auf diese Lehrer und Lehrerinnen, voll Hoffnung auf die Jugend, die solchen Bildnern anvertraut לא אלמן ישראל.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin.
Druck von H. Itzkowski, Berlin N. 24, Auguststr. 69.

ר׳ אלעזר בן עזריה דחה כל כך בחוזק את דרשת ר׳ עקיבא כאילו נגעה לצד מינות ותמוה איזה סמך מינות איכא בדבר. ועתה אברר בקיצור מה שנראה לע״ד. הנה ר׳ אלעזר בן עזריה מצא דופי במה שאמר ר׳ עקיבא שצפרדע אחת היינו נ ק ב ה ב ל א ז כ ר השריצה (עי׳ בראשית רבה פ׳ ח׳ אות ט׳ לא איש בלא אשה ולא אשה בלא איש) דזאת היתה טענת המינים כי „אותו איש" נולד מאמו בבתוליה בלי קירוב זכר ונודע שהוא נקרא בתלמוד (סנהדרין ס״ז כחסרוני הש״ס) בן פנדירא וזה לדעת המבקרים (עי׳ Laible Schriften des Institutum Nr. 10, S. 25) מקולקל בכונה מלשון בן פרטנא היינו בן הבתולה שהעתקת בתולה ביוני פרטנס. וכדי להוציא מלבן של מינים טענת בתולים דחה ר׳ אלעזר ב״ע דרשת ר״ע שנקבה בלא זכר השריצה. כן נראה לע״ד.



דפוס ה. איצקובסקי, ברלין

במעשה בבל עכ"ל ובפי' קרבן העדה שם: וכי בת בבל היתה הלא קרא באדום איירי כדכתיב ברישא זכור ה' לבני אדום וגו' אלא לפי שהורגלו בני אדום אצל בני בבל למדו ממעשיהם להחריב מקדש ד' לכך נקראו בני אדום בת בבל עכ"ל הרי לנו מפורש שחז"ל פרשו כונת הפסוקים ח' וט' מן הפרק על מלכות רומי שהחריבה את הבית בשניה. ואין צריך לדחוק כפרש"י שדברי רבי אסי על ארבעה קבין מוח שמצאו על אבן אחת אינם מוסבים על חורבן ביתר כפי פשוטה של הסוגיא שהסמיכה דבריו לדברי ר' יוהנן.

והניראה לפי זה בדעת חז"ל שפרק זה על שני החורבנות נאמר. מראשיתו עד פסוק ו' על חורבן ראשון. ואחר כך הוסיף המשורר ברוח קדשו על דברי השיר הקודם שיר קטן בן שלשה פסוקים (ז' ח' ט') על בני אדום, זו רומי, שלמדו ממעשי בבל השדודה כבר בימים ההם. ואין כאן לפי באור זה לא הפסק באמצע הענין ולא קושי בבאור המלים, כי אם שני שירים מיוחדים הם המחוברים זה לזה בפרק אחד לזכרון כפול על שני החורבנות, כשם שיום אבלנו הגדול בתשיעי לחודש אב מכוון גם הוא כלפי שניהם.

כמובן אין זה פשוטו של מקרא כי אם אור בהיר על דרכי חז"ל שדייקו עמוקות ברמזי הכתובים וחזו צפונות בדקדוק לשונם.

ד"ר שאול כ"ץ.

עקיבא מה לך אצל הגדה.

ב' פעמים מצינו בתלמוד לשון תוכחה זו אשר בה ר' אלעזר בן עזריא הגיש הלאה את רבי עקיבא משדה אגדה לגבול הלכה שבה הוא בקי ומנוסה. וטעם של דחיה זאת במקום אחד ברור ובמקום השני סתום. ועתה אבא אל עיון כדי לברר הענין. הנה גרסינן סנהדרין ל"ח ע"ב עד די כרסיון רמיו מאי איכא למימר אחד לו ואחד לדוד דתניא אחד לו ואחד לדוד דברי ר"ע א"ל ר' יוסי עקיבא עד מתי אתה עושה שכינה חול אלא אחד לדין ואחד לצדקה קבלה מיניה או לא קבלה מיניה ת"ש דתניא אחד לדין ואחד לצדקה דברי ר"ע א"ל ר' אלעזר בן עזריא עקיבא מה לך אצל הגדה כלך אצל נגעים ואהלות אלא אחד לכסא ואחד לשרפרף . . . ע"כ הלא אין אנו צריכין להאריך בזה שטעם של ר' אב"ע אשר לא חפץ בדרישת ר"ע הוא מפני תרעומת המינים דמחזי כשתי רשויות. ועתה נבוא אל מאמר השני דאיתא סנהדרין ס"ז ע"ב רבי עקיבא אומר צפרדע אחת היתה ומלאה כל ארץ מצרים א"ל ר' אלעזר בן עזריה עקיבא מה לך אצל הגדה כלה מדברותיך ולך אצל נגעים ואהלות צפרדע אחת היתה שרקה להם והם באו. ע"כ ועי' מהרש"א בח"א והגהות מהר"ץ חיות ומלב"ים על שמות ז' כ"ח אשר נעימת פתרונם לא תספיק לדעת מאיזה טעם

א. א. קפלן.

מי היא „בת בבל השדודה" לדעת חכמינו ז"ל?

פרק קל"ז מספר התהלים תשעה פסוקים יש בו. מא'—ו' מתוארים גולי יהודה היושבים על נהרות בבל, הבוכים בזכרם את ציון והממאנים לשיר ולשמוח לפני שוביהם ותולליהם והנשבעים אל מול ירושלים שלא לשכחה כל ימיהם. הפסוק ז': „זכור ד' לבני אדום את יום ירושלים האומרים ערו ערו היסוד בה" — נאמרו בו שני פרושים. רבנו עובדיה ספורנו ז"ל פירש שהכונה על חורבן בית שני, כי רומי זו אדום. אולם רוב המפרשים הסמיכו את דברי הפסוק הזה על נבואת עובדיה (א' י"א) המספר על בני אדום שעמדו מנגד ביום שבות זרים חילו של ישראל ונכרים באו שעריו ועל ירושלים הדו גורל. ור' שמואל לאנאדו ז"ל בפרושו לספר תהלים (הנקרא „תרועת מלך") הוסיף לפרש, כי הרבה מבני אדום באו בחברת נבוכדנצר מלך בבל בהצותו על ירושלים. ועדיין הדבר קשה מה שהזניח המשורר פתאם את בני בבל שוביו ותולליו וייחד פסוק אחד לבני אדום על מנת לחזור ולדבר אחריכך בפסוק ח' הסמוך לו שוב בבני בבל: „בת בבל השדודה! אשרי שישלם לך את גמולך שגמלת לנו". הפסק זה למה? אף במלת „השדודה" נאמרו שני פרושים. יש שפרשו על פי תרגום יונתן שזהו כמו „השודדה" וכן כתב נָטָה בפרושו לס' תהלים (שנדפס 1811) בשם הרבה חכמים שבארו כן, וזהו עפ"י לשון ארמית שאומרים „אָכוּל" על „אוכל" וכיו"ב. וכן בלשון המשנה (בבא מציעא פ"א מ"א): „או שהיה אחד רכוב ואחד מנהיג" שפרושו „רוכב". אולם רד"ק ואחרים פרשו: העומדת להיות שדודה. אף בפסוק ט': „אשרי שיאחז ונפץ את עולליך אל הסלע" שני פירושים יש. במס' גטין (נ"ח.) אמר רבה בר בר חנא אמר ר' יוחנן ארבעים סאה קצוצי תפלין נמצאו בראש הרוגי ביתר וכו' אמר רבי אסי ארבעה קבין מוח נמצאו על אבן אחת וכו'. אמר רב כהנא ואיתימא שילא בר מרי מאי קראה בת בבל השדודה אשרי שישלם וגו' אשרי שיאחז ונפץ עולליך אל הסלע. — משמע שדברי רבי אסי על חרבן ביתר נאמרו כמו דברי ר' יוחנן הקודמים לו, ורב כהנא או שילא בר מרי שהסמיכו לו מן הפסוק ח' של פרקנו נראה שפרשו כונתו על ימי חורבן שני. אולם רש"י ז"ל כתב שם: „ארבעה קבין, בימי בית ראשון". וגרם לו ז"ל לפרש כן ולהוציא דברי רבי אסי מפשוטם משום שלא נראה לו לפרש כונת הפסוק ט' על ימי חורבן שני מאחר שפסוק ח' הקודם לו מדבר בבת־בבל.

אמנם הגאון רבי רפאל שפירא ז"ל ריש מתיבתא דוַלוֹזִין (שנפטר בשנה זו כשהוא גולה בעיר מינסק*) העיר על דברי הגמ' ממה שאמרו בירושלמי (יבמות פ"ט ה"ח) אמר רבי זעירה רב ענן בשם רב מהו בת כהן מתלמדתה של כהן (עיין שם פרוש הסוגיא) כמה דתימר בת בבל השדודה, וכי בת בבל היתה אלא שנעשית

*) ומסר לי זה ידידי הרב הג' ר' אברהם קלמנוביץ נ"י אב"ד רקוב ששמע מפיו ז"ל.

ע״כ נראה לי דשיטת הרשב״א שיש לפנינו שתי קושיות האחת למה התירו לתת שאר משקים בקנקנים של עכו״ם בזה יש לתרץ מפני שהם נטל״פ אלא דקשה קושיא אחרת הא על כל פנים אין מבטלין איסור לכתחילה ובהך שאתה מערב האיסור בהיתר ופוגמו אתה מבטלו לאיסור ודבר זה אסור הוא. עכ״ל הצריך לענינגו. הנך רואה דגם אם פוגם אסור מיקרי מבטל לכתחילה. ודוחק לחלק בין פוגמו ואח״כ מערבו בהיתר ובין פוגמו ע״י שמערבו בהיתר. ואולי שאני התם שאין המים פוגמין היין ממש עד שאינו ראוי לגר אלא מפינין ומבטלין טעמא וזה הוי כמבטל לכתחילה. אך מדברי הט״ז שם לא משמע הכי דאדרבה הביא לעיל בשם הר״ן דזה עדיף דהוי כשורף. וע״כ נלענ״ד דאין להתיר לכתחילה לפגום נגד דעת הט״ז.

ל״ד.

שאלה: כתובות ט״ו ע״א תוס׳ ד״ה דילמא, בסוף דבריהם ז״ל: כשזה בא על שום אשה הדרא לניחותא האשה שקידש השליח עכ״ל. וקשה הרי שם בנזיר י״ב. פירש״י הדרא לניחותא קאי על האי אשה שקידש הבעל כעת עתה בשוקא, וכן פי׳ שם בתוס׳ ד״ה בשוקא וכו׳ כלומר היכא דמצא אותה בשוקא היה לנו לומר שיוכל לקדשה דלא קבוע׳ הויא וא״כ לא הוי קבוע, התם הדרא לניחותא ודמי לקבוע עכ״ל, וא״כ האיך כ׳ התוס׳ הכא הדרא לניחותא האשה שקידש השליח.

תשובה: כבר הרגיש הרש״ש בקושי׳ זו, וע״כ כ׳ דצריך למחוק תיבת „השליח״. והנה מרגלא בפומי על הרש״ש: כל מקום שאתה מוצא דבריו עשה אזנך כאפרכסת, כי הוא „מתרושש והון רב׳ נמצא בהגהותיו. אכן כאן בתחילת כתה״ר לא ירד לסוף דעת התוס׳, יען שלא היה לפניו פי׳ הרא״ש על מס׳ נזיר. ועתה שזכינו שנדפס פירוש זה בש״ס ווילנא, נראה בעליל שאין להגיה דברי תוס׳ בכתובות, כי הם פירשו סוגי׳ דנזיר כפי׳ הרא״ש שם, וז״ל: אמינא לך איסור דניחא דבשעה שקדשה השליח היתה נחה וקבועה בביתה הילכך היתה חשובה בין כל הנשים שבעולם כמחצה על מחצה ואילו עשאו שליח לקדש לו נשים הרבה וקידש חצי הנשים שבעולם היו נאסרות כל הנשים משום ספק קרובות אפילו אי ניידי משום דרוב כל הנשים אסורות עליו משום ספק קורבא השתא נמי נאסרות כל הנשים כיון שהאוסר קבוע אף שאין הנאסר קבוע, ואת אמרת לי איסורא דנייד וכו׳, וכי תימא הכא נמי דנייד דאימר בשוקא אשכח וקדיש דחומרא יתירא היא לאסור כל הנשים שבעולם והיה לנו לתלות שמא בשעה שקדשה לא היתה קבועה ולא היתה כחצי הנשים שבעולם, הדרא לניחותא אחר שקדשה וכיון דקבועה היא השתא חשובה כחצי הנשים אבל עוף אין לו קביעות אפילו כשחוזר לקנו דתדיר נודד ממקומו ופורח מקן לקן ואין לו קביעות מקום עכ״ל הרא״ש. ופירושו כפתור ופרח, דאלו לפירש״י (שבאמת אינו מרש״י אלא מר׳ יהודה בר נתן) ותוס׳ קשה מאוד הלשון: אימור בשוקא אשכח. וע״כ גם תוס׳ דכתובות פירשו כהרא״ש, ודבריהם נכונים בפשיטות.

בהג"ה שנחית לחלק בכך וז"ל שם: י"א דאסור לחתות האש קשה לי הא אינו מכוין ופ"ר לא הוי שמא לא בישל הנכרי בק־ירה בשר בחלב וצ"ל דדוקא בספק דלהבא שמא לא יהא נעשה כן במעשה שלו כמו גורר כסא וספסל דהוי ספק שמא בגרירתו לא יעשה גומא, אבל בספק דלעבר כמו הכא דאם יש בקדירה זו בשר וחלב ודאי יתבשל בחתוי זה אלא דהספק שמא אין בו בליעת בשר וחלב זה מיקרי פ"ר, אולם מדברי ט"ז א"ח סי' שט"ז ס"ק ג' מבואר דגם כה"ג לא מיקרי פ"ר, עכ"ל רע"א. וראיתי בספר משנה ברורה שהביא ראיה לדברי ט"ז מרמב"ן במלחמות פ' כירה גבי המיחם שפינהו דתירץ הרמב"ן על הקושיא דהוי פ"ר דלהכי מותר לשפוך מים למיחם ולא חיישינן למצרף שמא לא הגיע לצירוף, וכן תי' המאירי אלמא דגם בדבר התלוי בספק דלשעבר דבר שאין מתכוין מותר כדברי ט"ז, עכ"ד. ולפי דעת הט"ז נלע"ד דמותר ליכנס בליל שבת בפתח אף שיש איזה בתים באותה העיר דאם פותחין הדלת נדלקת מאיליה עלעקטרישע לאמפע, מ"מ כיון דמסופק אם יש שם הכנה זו והוא אינו מתכוין להדליק מותר לפתוח הפתח. ואף אם אינגלאי מילתא שנדלק א"צ תשובה כיון דלא נתכוין ולא היה פ"ר. ואפשר דאסור להנות מאותו נר, וצריך להעצים עיניו מראות, וצ"ע.

אך קשה מה יענה הט"ז על קושית רע"א. ונלע"ד ליישב דלכאורה קשה על דעת הט"ז שהיא ג"כ דעת הרמב"ן והמאירי כיון דפ"ר אסור מדאורייתא יש לאסור בספקו ככל ספק דאורייתא. ואין לדמות עם ספק דלהבא דשם אין כאן מלאכה כיון דאינו מתכוין ואין ודאי שיעשה איסור, אבל כאן הרי לכל מי שיודע שיש כאן זבובים גלוי וברור שהוא עושה מלאכה, מה בכך שהיא מסופק הא יש לו להחמיר מספק. וע"כ נ"ל דכיון דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה א"כ הדבר תלוי במחשבתו ובידיעתו, וא"כ בשלמא אם הוא יודע שבודאי יעשה מלאכה ליכא למימר שאינו מתכוין דע"כ הוי כמתכוין כיון שיודע שבבירור יעשה המלאכה, אבל אם הוא מסופק אם יש שם זבובים א"כ ל"ל שבמחשבתו לעשות מלאכה דהא אינו יודע אם יעשה, וא"כ לא הוי מלאכת מחשבת שאותו מעשה אינו ברור במחשבתו וע"כ מותר באינו מתכוין. אך הא תינח לענין שבת דבעינן מלאכת מחשבת, אבל בבישול בשר בחלב דלא בעינן מלאכת מחשבת כל שיש ספק פ"ר אסור כיון דהוי ספק דאורייתא.

ל"ג.

שאלה: אי מותר לפגום איסור כדי לערבו בהיתר או אסור משום אין מבטלין איסור לכתחילה.

תשובה: ראיתי ביד אפרים לסי' צ"ט שהביא בשם שאילת יעב"ץ ח"ב סי' קל"א דלעשות מושבח פגום כדי שיוכל לערבו בהיתר ג"כ הוא בכלל אין מבטלין איסור לכתחילה, והיד אפרים חולק ע"ז והביא שגם בשו"ת חכם צבי סי' ק"א כתב להדיא דלבשל דבר הפוגם לא מיקרי מבטל איסור עיי"ש. ותמיהני על הני גאונים שלא הביאו דברי הט"ז בסי' צ"ט ס"ק ט"ו שפי' דברי הרשב"א וז"ל:

ולהאשמות צודקות או לא צודקות! עד מתי תאטמו את לבכם לקול שועת בני עמנו הנרחים והנענים, ותרימו את עניני המפלגות והדעות הפרטיות ממעל לעניני כ ל ל ישראל, ותמעיטו ע״ז את כח העזרה וההגנה שישנה לנו עוד? המצב איום ומחריד עד כי אין כח בחרט אנוש להשמיע ולהזעיק ולהתריע עליו כדבעי. בזה שכל הסתדרות הולכת ובונה במה לעצמה, מארגנת סדר תשועה מיוחד אין התשועה יכולה להיות מקפת ומספקת. ואין אתם יוצאים ידי חובתכם בזה כלל וכלל.

שעת אסון וחירום זו שאנו, שכל האומה הישראלית חיה אותה, שרוב מנינו ובנינו של עמנו בזקניו וצעיריו, באנשיו ונשיו ועולליו מפרפר בה בין החיים ובין המות — מות ממש, מות רעב וכפן ונדודים, שעת תוכחה איומה זו שאת תוצאותיה אין להעלות על הכתב, גם היא תוכל להביא לנו ברכה מועטת, מכרחת היא להביאה לנו, והיא כריתת ברית שלום — לא גם רק זמני — בין כל מפלגות עמנו והסתדרויותיהן שבכל המדינות וחלקי הארץ.

הראו כולכם, ראשינו ומנהיגינו השונים זמ״ז בדעותיכם השקפותיכם ואורחות חייכם, כי עניני כ ל ל ישראל עולים אצלכם על הכל. הראו סוף כל סוף כי „שנים ע ש ר א נ ח נ ו א ח י ם — שונים בהשקפות העולם והבנת היהדות וכו׳ אבל — ב נ י א ב י נ ו ה א ח ד!"

תנו יד זה לזה, קפלו את דגלי המפלגות השונות ורקמו מחדש דגל אחד ל כ ל ל ו ת עם ישראל, אשר סביבו יתאספו כל אשר בשם ישראל יכונה, כל הרוצה לעזור לתחית וקיום עם ישראל ובנין ארץ ישראל, שהם יביאו עמם בהכרח גם תחית וקיום רוח ישראל, תורת ישראל, ועצמיות ישראל!

אשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים, ושהיחידים נכנעים לכלל לפתית בשעת צרת ה כ ל ל!

דוד צבי האפפמאנן.

חידושים והערות.

(המשך).

ל״ב.

שאלה: אי ספק פסיק רישי׳ אסור או מותר.

תשובה: לכאורה היה נראה לומר דכיון דהוי ספק לא הוי פ״ר וכן כתב הפ״ז בסי׳ שט״ז ס״ק ג׳ דבספק אי יש זבובים בתיבה הוי כאילו אין כאן פ״ר משום דהוי ספק פ״ר, וכן ראיתי שכתב בפשיטות בעל ערוך לנר לסוכה דף ל״ג ע״ב ד״ה אין ממעטין ביום טוב דאם בשעה שבא לידי ודאי איסור אינו יודע לא שייך בזה איסור פסיק רישי׳. אמנם ראיתי בהגהות ר׳ עקיבה איגר לי״ד סי׳ פ״ז

תלכו בו וזהו המעשה היחיד הטוב לנו ולבית ישראל אשר עלינו לעשותו. ועי"ז רבתה בנו המארה של המפלגתיות וההתפרדות, ותוצאותיהן המחרידות ונוקבות עד התהום, מכיר כל איש ישראל היודע את מצבנו וגם את רוח אומתנו ותורתנו. אבל כל זה היה איך שהיה בשעה שהשנים היו כתקונן.

אבל מה נאמר ומה נדבר לפלגות ישראל ומלחמת המפלגות שהתלקחה בעצם תקפה דוקא בעת האחרונה כשהלהבה אחזה את כל בית ישראל מארבע הרוחות, בימים הנוראים האלה, שכל המרכזים שהיו מרובים באוכלוסי ישראל הולכים ונחרבים לעינינו, כשדם ישראל זורם נחלים נחלים, וזעקות הנהרגים והנשחטים, הנדקרים והמעונים, המומתים בכל מיתות משונות ואכזריות בוקעים שמים. כשרבוא רבואות מאחינו ואחיותנו בשרנו גועים בענויים שלא היו לעמנו כמוהם מימות חורבן הבית. בשעה שאין בית יהודי אשר אין שם אסון יגון ואנחה, בשעה שהשנאה לישראל, ל כ ל ל ישראל וגם ל פ ר ט , הולכת ומתגברת בכל הארצות, וננעלות הדלתות בפני כל יהודי הרוצה להכנס בהן ולהשאר בחיים, בשעה שמאות אלפים יתומות ויתומים תועים בכל הדרכים ומבקשים פרוסת לחם וטלאי בגדים לכסות מערומיהם, ואין מרחם עליהם, בשעה שחיי מליונים מאחינו תלואים להם מנגד, ואין עוד כח בידי המעטים ש ט ר ם שתו — ובקשתנו ותקותנו מד' שכל ישתו חיו — מקבעת כוס התרעלה וחמת ה' שנתכה על ישראל בכל מקומות מושבותיהם, אינם מספיקים לעזור עוד במדה שהצרה הולכת ומתגברת מיום ליום?

אם בשעת חירום כזו, שכמוה, לא נהיתה בעמנו מאז לכתנו בגולה, עדיין יכולים לראות בנו המחזה המעציב, המכאיב והמחפיר של מלחמת מפלגות לשם דעות ועקרים ותכסיסים, שאמנם חשובים הם מאוד וראוי לעמוד עליהם בשעת שלום ושלוה, מלחמה המחלשת אותנו וממעטת כח קיומנו וגורמת בודאי לאבודם של מאות ואלפים נפשות מישראל, האם לא תסמר שערות ראשנו ודמנו לא יקפא בעורקינו? הכה הוכו כל ראשי ומנהיגי עמנו בעורון ובסמיות הלב, (כמאמר חז"ל: כד רגיז רעיא על ענא עביד לגגדא סמותא) עד שרואים הם ואינם יודעים מה הם רואים, כי האדמה אשר אנחנו עומדים עליה, אדמת הר געש היא, ודם נפשות אחינו הנספים בלא משפט צועק אלינו מתוך לוע התהום הנורא הנבקע לרגלינו, והתהום הולך וגדול הולך ומתרחב, ואין מנוס ואין מפלט?

מלב נשבר ונדכא על שבר בת עמי הנני קורא איפה ברמה: מורי ורבותי נשיאי ומנהיגי החברות והמפלגות השונות! שימו אל לבכם, כי לא עת מלחמה פנימית, מלחמת אחים, העת הזאת לנו! שימו אל לבכם את אחריות השעה, כי כל רגע וכל רק שמעכבים אתם את האחוד הכללי של כל ישראל למפלגותיהם ולזרמיהם ומחזיקים אתם בתקנית של הסתדריות ואגודות שונות, אתם מ א ב ד י ם כ י ד י ם נפשות אין מספר מישראל, נפשות הנתונות בצרה ובשביה, ברעב, בחוסר כל המסירות לכל המגפות ומרעין בישין השולטים בעולם! אין עתה העת לוכוחים, למלחמת דברים ודעות להתפרדות ל„מנינים" „וחבורות", להתנגדות ולריבות

כבא עליהם. אז שורר ביניהם מה שקורים בלשון מדינה זו: Burgfrieden. ודברי ימי העמים הורו לנו, כי אוי לה למדינה שאין היחידים והמפלגות שבה יודעים את ערך השלום הביתי הזה, אם התגרות והקטטות הולכות ונמשכות בארץ, בשעה שלהט חרב כליה ואבדון מתהפכת על ראש כולם. אז משפט המדינה ההיא חתום וקים: חרבן ושממון, ירידה עד המדרגה התחתונה של דלות ועניות ואביונות, התנונות גופנית ורוחנית לזמן תקופות שלמות ולפעמים גם כליון עד עולמי עד.

בשעת חירום מנצח רעיון החברה, שטובת היחיד וקיומו תלויה בהשתעבדותו לצבור, ומי שממאן בעבדות בתוך חרות — גם חרות אין לו. בשעת חירום צריכים חברי החברה למצוא את הרעיון הכי גבוה והכי חשוב שבשבילו הם צריכים לוותר על השקפות פרטיות וענינים פרטיים וכלליים — קטנים או גם גדולים — ולהכנע זה לזה, להושיט יד זה לזה, לחיות בשלום זה עם זה, למצער — עד יעבור זעם!

זהו שאמרו חכמינו: בזמן שהצבור שרוי בצער אל יאמר אדם אלך לביתי ואוכל ואשתה ושלום עליך נפשי! בשעה שהצבור שרוי בצער וסכנה כללית נשקפת לכלל, אסור לו לאדם להתעקש ולהחזיק במעוז דעותיו ושאיפותיו הפרטיות — ולסכן עי"ז ח"ו קיום הכלל, ולאו דוקא בענינים חמריים הדברים אמורים. בשעה ששפעת קלגסין סובבת את המדינה, כשנשמע קול צחצוח חרבות האויבים, כשבני האדם נגועים בכל הפגעים הרעים, אסור לו לאדם פרטי או למפלגה לסכסך איש ברעהו במלחמת קנאה ושנאה ותחרות ולהחליש עי"ז את כח הקיום של הכלל הנמצא בצרה. אין בודקין בשעת הסכנה, מי יותר טוב, השקפותיו של מי יותר נכונות, אלא viribus unitis יוצאים לשדה המערכה עד ינצח האויב הכללי, ואח"כ שבים לעשות סדרים בבית פנימה במנוחת הנפש ובדעה צלולה ובאין מפריע.

וכלפי מי כל הדברים הללו, הפשוטים וידועים לכל, אמורים ומכוונים כאן? כמדומני שגם התשובה על השאלה הזאת מיותרת היא. כל איש אשר גורל עמנו נוגע עד לבו ורואה את הנעשה ונשמע בתוכנו, יבין תיכף לדעת מה מגמתי בכל האמור עד כאן.

גלוי וידוע, שגם עם ישראל מונה בקרבו מפלגות, חברות, צבורים ובעלי דעות שונות ושאיפות משונות זמ"ז. כלל ישראל מרכב הוא מפרטים רבים, וכשם שפרצופותיהם של בני אדם אינם דומים זל"ז, כך דעותיהם אינן דומות זו לזו. כך היה מאז היינו לעם, וכך יהיה עד כי יבא שילה. וביחוד כל זמן שהננו דוויים וסחופים, זרועים בכל ארבע כנפות הארץ, ורוח תרבויות שונות משפיעה על בנינו ובנותינו לרעה, ומרבה מחלוקת הדעות בנו, אין כל תקוה שדרך אחד יהיה לכל שדרות העם ומפלגותיו, ואין כח בהנהגה עליונה שמן העם תצא, שתכפה הר המשמעת כגיגית על כל בני ישראל לאמר: זהו הדרך היחידי הנכון

ומדינה נופן, אנו רואים מלחמה נטושה שאינה פוסקת, מלחמת היחיד בכלל, ומלחמת הכלל — אוהזי רסן ההנהגה — נגד הפרט. לכרות שבעיקר שורר הסכם ביניהם, הנה בחיים היום יומיים פוגעים עניני האחד בעניני השני, התנגדות הענינים הולכת ומתחדדת, היחיד שואף למלט מחרותו, שהוא בעצמה משכן אותה לכלל, עד כמה שאפשר לו, הרי תנועתו תנועה צֶנטריפוגלית, בה בשעה שהכלל אינו רוצה לותר על זכויותיו הצודקות והמדומות, והנהו עג עוגה מסביב למחנהו, לאמר: עד כאן תבא, אתה היחיד, בחרותך וחפשתך, ולא תוסיף.

כי משל למה הדבר דומה, לאותו האיש שישב לו בירכתי האניה ובידו מקדח. והוא הולך וקודח וקודח במקום שבתו, וכשבאים הנוסעים חבריו, ומעירים אותו על מעשהו הרע והסכנה שבדבר, הוא משיב: מה לי ולכם, הלא תחתי אני קודח . . . אמנם כל כמה שאין סכנה גם ליחיד גם לחברה, יכול האדם להשתמש בחרותו כחפצו, אבל מכיון שסוף מעשהו יהיה לרע גם לו גם לאחרים, אז גובלים את גבול חרות המעשים של היחיד, וגוזרים עליו גזירה שזולתה אין רוב הצבור יכול לעמוד.

ועוד דבר. במדה שמספר אנשי חברה או צבור או עם או מדינה הולך וגדול והענינים וההשקפות נחלקים, נחלקים האנשים לכתות וסיעות. הולכים ומיסדים להם מפלגות, שכל מפלגה היא סמל רצון היחיד והשקפתו על החיים וצרכיהם. ואז אנחנו עדים למלחמת המפלגות במסגרת העם או המדינה; זאת אומרת: אתי הצדק ועל פי השקפותי יחתך דבר ההנהגה וקביעת חוקי המדינה, וזאת אומרת לא כי, דעותי יותר נכונות וישרות ועל פיהן ישק דבר המדינה. והחיים שוטפים בדרכם ואנו רואים לפעמים יד המפלגה האחת על העליונה ולפעמים יד השניה, ומוחלפת השיטה. ומכאן עוד פסיעה אחת הלאה. במדה שהמפלגתיות הולכת ומתפשטת באיזו ארץ, באות לפעמים גם המפלגות השונות לידי כריתות־ברית כדי להחזיק מעמד נגד זרמים ידועים. וכן הרי אנו רואים מפלגות השונות זו מזו בדברים והשקפות עקריים, באים לידי אחוד ידוע כדי להכריע ברית מפלגות אחרות או למנוע מפלגה או זרם ידוע משפוך ממשלתם על הארץ לרע לה, עפ״י השקפתן המתאחדת לכל הפחות לרוח אחת.

אבל אף גם זאת. כל המלחמות הללו שאת הויתן הננו רואים בכל מקום ובכל פנה, הולכות ונמשכות כל זמן שהשנים כתקונן, רצוני לומר, כשאין איום אויב חצוני או סכנה חצונית שעלולה להזיק לכל היחידים או אנשי המפלגות כאחד. הבטוי העליון של הרעיון „כ ל ל״ הנהו נמצא לעת עתה במושג: מדינה. המדינה הוא הקבוץ העליון הכולל כל הקבוצים או הצבורים, המפלגות וההברות השונות, או לפעמים קבוץ של מדינות אחרות שונות, שעניניהן אחדים הם, הוא הגבוה מעל גבוה בסדר החברה האנושיות. ובהראות אויב כללי או סכנה כללית לקבוץ העליון האחד, הרי כל אבריו וחלקיו השונים והמשונים עושים שלום — לו גם זמני — ביניהם ושכם אחד ילחמו נגד המשחית הבא עליהם או נראה

לא בא צעיר זה לידי יאוש, אלא — להפך! — פתאם התחיל להרגיש כי השכול והיתמות שבחיים באמת רק דבורים המה, כי אמנם גם הרבה שעות־אורה היו לו בחייו, ומה טובים החיים, וכמה צריך אדם לשמוח בזה שהוא חי מדבר . . . . „החתול אינו מדבר — ואנו מדברים" . . . אכן זוהי השמחה הטהורה וההודאה לאלהים חיים על החיים עצמם כמו שהם, על ההויה בתור אדם. זוהי האמונה הגדולה העולה מתוך מוסר היהדות וזהו המזכיר כל כך את דברי שער הבחינה של רבנו בחיי דיין ספרדי בספרו חובות הלבבות.

ויתפלל יחזקאל חפץ ויאמר: „אָבִי, אבי היתומים, היטב לי, קרני־שמש שלח לי ישי, ואני, יתום־היתומים, אקבל מנחתך בתודה, באהבה, בתקוה. אני יודע להוקיר את מנחתך, את טובך סלה. לבי ירנן אליך אף ירועע. אבי החיים, תבורך סלה!"

דברים פשוטים — אך מה עזים הם בתומם ומה תמימים הם בעוזם. פרי לב עברי . . .

הן בדור של בעלי תשובה אנו חיים. מי יודע... אולי אם הוסיף לחיות יוסף־חיים זה היה שב עוד אלינו.

סיון, תרפ"א.

דר. שמואל גרינברג.

בשעת חירום.

היחיד והצבור. שני כחות מתנגדים ונלחמים זה בזה, ועכ"ז אי אפשר להם להתקיים זה בלי זה. האדם הפרטי יודע כי אי אפשר לו לחיות יחידי בעולם וע"כ בשעה שהגיע למדרגה ידועה של תרבות ותבונה, הריהו הולך ומפקיע את חרותו המחלטת, בכדי לחיות בתנאים ידועים ביחד עם בני אדם שכמותו בחברה מסודרת. חיי החברה או המדינה הם בבחינת „עבדות בתוך חרות", עבדות הפרט בהיותו מכרח להיות סר למשמעת הכלל בשביל חרות הקבוץ שהוא הנהו ג"כ אבר או חלק ממנו. מובן הוא, כי אין הכלל או החברה אלא ילידי הפרט, תולדות האיש היחיד. ולכאורה היינו צריכים לומר כי אין בכלל אלא מה שבפרט. כי האישים הפרטיים ביסדם חברה או מדינה לא יגרע חלק חרותם הטבעית, שהוא הוא ההון היסודי שהכניסו כולם בתור קרן קימת נושאת פירות עוד יותר טובים ע"י „הכחות המאוחדים". אבל החיים המאורגנים, מראשית צריחת הקבוצים החיים עפ"י תורת וחוקי החברה, מראים לנו, כי לא כאשר נדמה כן הוא. לא רק החברות והמדינות השונות לוחמות מלחמה תדירית האחת עם חברתה, בחשבן כולן שאין האחת יכולה להמלא אלא מחרבנה של חברתה, אלא בתוך כל חברה

מרגלא בפומייהו של אדירי אמונה: „מי שאין לבו נמשך מאליו, בלי חקירות יתרות, לעבודת השם־יתברך, ממשמע שחסר לו אבר־האמונה יאין בכח אדם למלא חסרונו". אף אנו נאמר: מי שאין לבו נמשך מאליו לאהבת ציון ובנָיָנה הרי הוא יהודי חסר־אבר־אחר מן היהדות ואין בכח אדם להושיע לו.

אולם שומעים אנחנו קולות מרגנים: אמת הדבר כי לבות היראים בדורות שעברו היו מלאים מאהבה זו, היו בוערים כמדורות איש בחישק עבודתם בא״ץ האבות — אך מדוע נתקרר כל־כך לבם של חרדי דורנו? לפנים בבתי כנסיות היו שומעים בכיות נוראות בין ביום הכפורים ובין בתשעה באב, עתה גם בכיות יום הכפורים אינן כבר נוראות כל כך, אך מדוע בליל תשעה באב השאיות הן לגמרי? . . . איה הם נכדיו של רבי יהודה הלוי אשר לא טעם את אשר אכל ולא היה לו נערב מפני שארצו במזרח והוא במערב?

אם אין תשובה על שאלה זו שתהא מספיקה לאחרים, לגי עצמני יֶשנה: זה חלי ונשאנו. לא לעולם רפיון. עוד חזון ליהדות־האמונה, עוד חיים ארוכים לתורה ולמצוות, עוד תקום היהדות החרדית, עוד תקום לעבודת הבורא. עתידה של האומה לנו היא. הפלוסופים של הציונות המודרנית פוסקים ואומרים ישפָּה האמונה, אבדה האמונה, איננה — אך אין דבר זה מעיד אלא עליהם ועל כיוצא בהם, לא עלינו. ורבים עוד אשר אתנו, אף כי לא רבים מאד. השכלים המעשיים בלבד והרגשים הלאומיים בלבד, בלי תוספת קדושה משלנו, יכמשו ויבלו. לנו מצפה ארץ ישראל. דורנו העכשוי חלש הוא, מבולבל, אך אל תבוזו לו. שכול הוא, כשל הוא, מתלבט הוא — אך בו זרוע גרעין העתיד. יתגדל ויתקדש רצונו, והגרעין יעש פרי. כי אין רצונו רצון פשוט יליד הרגש וחניך השכל, אלא חפץ אלדים, ו„חפץ אלדים בידו יצליח". יחזק אל החפץ . . . הוא החפץ ששמו אמונה, אמונה בתמים־דעים מתוך רצון תמים־מעשים, שבו אמרו חכמים: עשה רצונך כרצונו . . . ע יש ה רצונך! טפל בו ועשהו, כי בראו אלדים להעשות. מי שיש לו רצון־אמונה זה, כל שעה שבחייו, אף המרה והמאררה, שעת רצון היא לו. אם תחלתה בתקיה ואמצעיתה בכשלון — אין סיפה אלא ברצון. ולעולם היה אדם מישראל מצרף אל ה„רצון" הזה שבלבו גם תפלת „יהי רצון" שבנפשו: יהי רצון מלפניך . . .

עוד רחוק היה בְרֶנר מתפלה יהודית זו, אך לבו כבר הלך וקרב אליה בפרק חייו האחרון. לא הרגיש עדיין בעצמו את אשר התחיל לשכון בלבבו, וזה היה: כה האמונה . . . את ספרו האחרון כִּנָה בשני שמות „שכול וכשלון או ספר ההתלבטות" ובעצמו לא ידע שיש קצת טעות בדבר. את השם השני היה צריך להוסיף על כל ספריו הקודמים אשר כתב, הם הם שהיו ספרי התלבטות, אך לא ספרו החדיש הזה שתחלתו בספק וסופו בוַדאי, תחלתו ביאוש וסופו בתפלה . . .

קו־אמונה רב־נגוהות בוקע ועולה אלינו אפילו מתהום מחשביו של יוסף חיים ברנר, בן־ספק־ספקא נבוך זה. אחרי כל רוב הרפתקאות שעברו על יחזקאל חפץ שלו, אחרי כל השכול והכשלון שגרמו לו חיי ארץ־ישראל,

מאליו, בלי „שאלת־חכם" משכלו וחשבונו, הוא יבוא שמה והוא ינחילנה את ישראל!

אבל יש טוענים: עם מי אתה בא שמה? הלא עם פושעי ישראל, מרשיעי ברית, כופרים בעיקר, מהפכי קערה על פיה! הלא הם יהפכו את ירושלים לפריז! וכלום לפריז על הר־ציון אתה צריך? אך גם אם כך נגזרה גזרה — יאמר הלב העברי — שמה אני חפץ להיות, שמה אני חפץ ללחם נגד המהפכים האלה, שמה אני חפץ לבכות ולספד עליהם ולהציל מה שיהיה להציל, שמה אני חפץ להשפיע „השפעה גדולה על הדור החדש ברוח היהדות הטובה, הצרופה" . . . (דברים שיש בהם אולי טעם של אירוניה בפי ברנר העומד מן הצד ואשר רצינים ונאמנים הם מאד בלב כל יהודי כשר העומד מבפנים), שמה, רק שמה!

— המלחמה תהיה כבֵדה?

כן. גם פה היא כבֵדה. גם פה אין אַחֵינו הנפשעים, שונאי רוחנו ומתנגדי דעותינו, שמים ידם בצלחת. כדאי לנו ללחום בארץ קדשנו כמו שכדאי בבִצה של גלות. גם פה וגם שם אין לנו להשען אלא על אבינו שבשמים, גם פה וגם שם „שרידים ניתרנו ורבתה הרעה ועדיין לא השגנו ישועה", אך גם פה וגם שם אין אנו פטורים מלעבוד בכל מאמצי כחותינו, אין אנו רשאים להסתתר בין כתלי הישיבות בלבד ולעסוק בתורה במנוחה מתוך שכחה גמורה על כל הנעשה בקרב העם, על חיי ילדיו וילדותיו, צעיריו וצעירותיו, בשוק ובבית, בחיים ובספרות. ומכל שכן שֶאֵין אנו רשאים להפקיר את עתידנו בארץ־ישראל בידי אחרים שאין דעתנו נוחה מהם. בצעדי־און ובבטחון־קדש עלינו לצעוד אל מול פני העתיד גם פה וגם שם!

לא פתרון „שאלת" היהודים אנו רואים בעבודת הישוב, כי קיומנו אנו, יהודי התורה והמצוות, הוא דבר שאינו בשאלה. הנסתרות לד׳ אלדינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה — ולאלדים פתרונים . . . . אך כשם שאנו קימים, כשם שיהדותנו קימת, כך קים בנו היַחול הנשגב לקבוץ־גליות בארץ העברים, יַחול הדורש מעשה. ולעומת יד־אלדים המראה לנו דרך למעשה זה עלינו לשאת לבבנו. עלינו להשתמש בכל אפשרות, בכל חצי־אפשרות או צל־אפשרות, השלוחות אלינו מחביון ההשגחה בדור־תהפוכות זה לצֹרך ישוב הארץ. כל רמז הסטורי בנדון זה עלינו לקבל באהבה קדושה, במסירות נפש ומסירות גוף, במַתַּת הון ומעשה יד — וכל היושב מרחוק חוטא.

זאת תורת האהבה לארץ ישראל אשר בכחה לעשות גדולות, כאשר כבר עשתה התחלה לגדולות. אצבע אלדים בהתחלה זו, לא יכלה עין אדם לראותה מראש. „איזהו חכם הרואה את הנולד" — את העתיד להִוָּלד אי־אפשר לראות, אולם את זה שנולד כבר צריך לראות היטב. ואף שהוא עדיין קטן בן־יומו, אינו יכול להזיז יד ורגל, אין לו מעמד ואין לו מושב והוא מוטל כאבן שאין לה הופכין — מכל־מקום מי שהוא חכם יודע בו כיצד לראותו, מבין בו כיצד לגדלו, ואמנם בעוד שנים מועטות זה הקטן גדול יהיה.

את צלם־האלדים, יוצר אונן זה שאף בת־צחוק קלה של שביעת רצון לא תמצא על פי בריותיו — אף הוא לא יכול כאן לכפור בכל, אף הוא בעל כרחו ענה אמן על ברכת ד׳ לאברהם אבינו: „לזרעך אתן את הארץ הזאת״. כי לנו זאת הארץ תהיה ואנו נהי הבונים. אחת היא אם יושבים אנחנו בה או „עבדים״ אנחנו עליה — כדברי אבותינו בימי בנין בית שני — אם כה ואם כה — ארץ לבבנו היא, לנו היא ולזרענו.

ארץ ישראל! זו הארץ אשר מאז ידע הילד העברי שבגלות לבטא בשפתו את המלה „ארץ״ — היא היא ארצו, ארץ נפשו. ואף כי מימיו לא ראה אותה, אף כי גם אבותיו ואבות־אבותיו לא ראוה זה אלפי שנים — בכל זאת קרובה היא לו, אהובה ויקרה היא לו, כאלו חלקו היא בחיים. ודמעות נגרות מעיניו של ילד בכל יום־זכרון ממנה ובכל צל־זכרון ממנה שיזדמן לו לפגוע בו בדרך הלוכו בחיי ילדותו. מתגעגעה נפש ישראל על ארצה הקדומה שלה, פשוט ככן המתגעגע על אמו, וגעגועים־ממש הם, בלי פרושים ובלי צורך לפרושים, בלי באורים ובלי אפשרות של באורים. היא חפֵצה בה! וחסל.

ומיום עמוד יהודי על דעתו הוא מתחיל מקוה משעה לשעה: מתי תבוא לידו היכולת לעלות אליה, היכולת להאחז בה — ויִקימֶן. אומרים לו שאין כדאי, שאין כל תקוה שיכבשנה, שמוחזקת היא ביד אחרים — אבל לו אחת היא! הן אינו רוצה לכבשה בכח, הן אינו רוצה לקנותה בחזקה, כי הלא שלו היא מכבר, „ארץ־ישראל מוחזקת היא לנו מימי אברהם אבינו״, הן ארץ־ישראל שמה — ומה לו עוד? — הוא אינו רוצה אלא לשבת בה, לבנותה ולהבנות ממנה, לשכללה ולהשתכלל על ידה, כאמור לעיל בר׳ יוסף חפץ.

שמא תאמרו: בואו חשבון... קשה הדבר... רחוק הדבר... הרבה מכשולים מכאן ועד בנין... הרבה מפריעים משם והלאה... אך מי יתן יד לחששות כאלה במקום שיש אהבה אמתית שאינה תלויה בדבר, במקום שיש אהבה אלדיית הבטוחה בעזר אלדי?!.. האם לעזרא ולנחמיה, לחגי ולזרובבל היה מדויק החשבון המעשי לכל פרטיו ודקדוקיו? האם הסכים להם השכל, האם חייב אותם הרגש, לסַכֵּן את נפש העולים בין השומרונים העמונים והאדומים שהיו מוכנים מסביב לאכול את ישראל בכל פה? כשהיד האחת מחזיקה בשלח והיד השנית עובדת בחומה, והבונים מועטים והשונאים מרובים — האם גם אז הכל נכון לפי השכל והרגש?

שם עשו על פי נביאים? אך הן לא הנביאים הם העיקר, אלא הנבואה אשר בפיהם, ונבואתם של הנביאים ההם גם אתנו היא כאשר היתה את הדור ההוא. חובת ישוב ארץ ישראל — בכל עת ובכל שעה היא. גם אז התחילו בבנין לפני בוא הזמן המיועד לסוף גלות בבל (עיין שבת קט״ה: וברש״י ד״ה נ״ב שנה וכו׳). אך זה היה בנין בכל עוז ובכל מרץ! כי מה שלא יעשה השכל תעשה מסירות־נפש — ורק בה כחנו גדול. שהאמת צריכה להאמר: מי שחפץ לעלות לארץ ישראל לא ימצא לו בשכלו משען גמור והסכמה החלטית לחפצו זה — אולם מי שנמשך אליה

של הב׳ כהנוביץ המוזכר לעיל, שאין זה בא לו, לכהנוביץ זה, אלא מתוך חולשה שיש לו בתכונתו להשתדל תמיד להיות „בלתי־משוהד". היא אותה התכונה של חששנות סמויה: שמא אינו יוצא ידי חיבתי כלפי ההגיון הבריא, שמא אין מעשיו מתאימים לחשבונו של אדם בן־תרבות, שמא ושמא... מה שאין כן ביחזקאל חפץ.

משונה הוא קצת מה שאין ברנר מספר כלום מימי נעוריו של הפץ זה. בן־ישיבה בודאי לא היה, כי עקבות הלמוד הישיבתי וסגנון החיים אשר בה אינם נכרים בו כלל. אך גם עקבות הספרות העברית, בין זו שמסמולנסקין עד אחד־העם וביאליק ובין זו שמהם עד ברנר עצמו וחבריו, אינם נכרים בו. ואין צריך לומר שאין בו מאומה מהשפעה ישרה של איזו ספרות אחרת. בכלל לא הטעים בו ברנר את הטופס היהודי או האירופי, ומה שנתכוון להראות בו לנו אינו אלא טופס אנושי סתמי. אולם יותר ממה שברנר רוצה להראות (דברי תחושות ואהבים שאינם חדשים ביותר) רואים אנחנו בו את הנראה לנו ממילא, מבלי כונה תחלה של האמן העומד על גביו. יחזקאל חפץ זה הוא בן האומה עצמה, המושפע ממנה לבדה, בלי צנור מיוחד של השפעה, בלי הבלטתו של מהלך אחד מכל המהלכים השונים של חלקי האומה הרבים. כשתמצא לומר, סמבולי הוא קצת גם שמו*). יחזקאל חפץ = יְחַזֵּק אֵ־ל הַחֵפֶץ. כי אמנם אנו חפצים, אמנם אנו מבקשים, אנו נכספים לארץ־ישראל, לבנינה עם בנינגו, להקמתה עם הקמתנו — אך מה קשה לעמוד בחפץ זה! רבש״ע, חזק נא את חפצנו... וזהו מהלך מחשבתם של רוב איכלסי ישראל. אמנם רפה הוא יחזקאל, העוזב את הארץ ושב אל הארץ, עובד בה ואינו מצליה, הולך בה ונכשל — אך את חפצו אינו מאבד; ומעצמו, מתוכו, מבלי לדבר על זה כלל, הוא דורש בחִזוקו.

לא כִּוֵּן ברנר לרמז זה, כי, כאמור, לא רצה כלל להבליט את השרטוט הזה בקלסתרו של הפץ, — אבל אנחנו מכַוְּנים! כי זהו דבר־רוחה של האומה. מבלי בקשת חשבונות רבים, מבלי השתקעות בדברי רגש מופרזים, קשור העם אל ארץ־ישראל בקשר חי וטבעי, קשר אמיץ ופנימי, קשר שאין מרבים לבדוק בו ולהדקו — כאותם ציונים הדישים בני הדקלרציה של בלפור — כי אם קיים הוא ממילא בתור קשר עליון דאוריתא, קשר נפשי אמתי שמוצאו מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים ושעתידו צפון בחיק ההשגחה. אלדי ישראל יחזק את חפצנו, אלדי ישראל יחזק את קשרנו, כי הבא להתחזק מסיעין לו. „ואמנם ירושלים תבָּנה כשיכְּסְפוּ לה בני ישראל תכלית הכּסֶף עד שיחוננו אבניה ועפריה" (כוזרי מאמר חמישי סי׳ כ״ז).

מְעַנְיֵן להכיר את הכּסֶף הזה מורגש ומובלט מתוך דבריו של ברנר יותר משאילו יורגש ויובלט מתוך דבריו של איזה סופר אחר. כפרן מובהק זה המביט על כל דבר באספקלריא המריעה, הרואה את עצמו ואחרים עמו מתוך ראי עקום המעוה

*) אגב אורחא: הסופר הזה אהב לפעמים לכנות את גבוריו בשמות שיש להם פרושים. כן יש אתו אחד ששמו „דיאספורון" (בספר „בין מים למים") על שם שהוא בן הגלות. וגם בזה יש להכיר „שירים" בן הטעם הישן בסופר זה שכלו חדש.

מזונות, למודים וקריאות במקומות ממקומות שונים. טיולי ערב יפים יש שם ברחובות עיר, בתי זמרה, תאטראות, פגישות מלאות ענין ועוד ועוד — אבל העיקר שם חסר (ואת החסרון הזה הכיר בכל לבו הבורח יחזקאל חפץ): בעלות... אינך בעלים לשום דבר, הנך זר בכל מקום, ישיבתך ארעית לך, הלוכך ברשות אחרים הוא, ורק דריסת־הרגל לשעית קצרות ירשו לך בה כפעם בפעם. וכך המדה עולה, עד שאתה בעצמך לא לך הוא, אתה בעצמך מושאל לזרים. כי הן אין להם לצעירים הללו מטפוסו של יחזקאל חפץ „בית" יהודי נאמן בכל מקום שהם שם. השראת־שכינה הגולה עם בניה מסע למסע, „מרכז מטלטל"*) מגלות לגלות: הלא אין להם בשויציה ישיבה־של־תורה...

וכך חשים הם את עצמם בין בני הארץ הזרה כמין אצבע יתרה בין שאר האצבעות. אפילו לשון לדבר בה אין להם כאן. שם, בארץ ישראל, השתמש יחזקאל חפץ בשפה המדוברת בין „יהודי כולל פ״ר" — וזה היה טבעי, לא היה במה להתביש. ואם דבר לפעמים עם מי־שהוא עברית, הרגישו הדוברים גם מעין איזו הרגשה יחסנית; אולם כאן, כאן בשויציה, כאשר יפנה לאיזה גולה מרוסיה ולא כל־שכן לילידי־הארץ בלשון האב והאם ירגיש הוא כל הזמן שהוא מדבר ז׳ארגון, ז׳ארגון... בעוד שבן־שיחו, וק״ו בת־שיחו, היה בוחר לפטפט אתו בשפת הבחירה — שפת רוסיה או אשכנז.

לא היו ימים מועטים וחפץ שב לארץ ישראל. במשנה מרץ ומסירות־נפש התמכר הפעם לעבודת האדמה. בהתפעלות ובהתאמצות, כדרכו מאז, ובפרט בעת האחרונה משישב מחוץ־לארץ, עובד הוא את עבודתו. — — — אך כאן מתגלה אופיו של ברנר, אֳמן־להכעים זה. הוא לא יתן את גבוריו לראות נחת. עד שהם מגיעים לצמרת שאיפתם, כישחוט־הסערה בינם ובין אשרם, נופלים הם לבלי קום. ושוב גָבַר גם בזה קרוב־נפשו להֶגריק איבְּסן בסיף־מעשה של הבַנאי סולְנֶס. בסילְנֶס כן חפץ קורס ונופל פתאם בהניעו לשעה שהיא קצת משהקת לו.

יחזקאל חפץ ורעהו מנחם עובדים באחד השדות. הם ממלאים העגלה עמיר. מנחם למעלה, על גב העגלה, ויחזקאל למטה מקושש ומגיש מהר צרור אחר צרור. פתאם התמלטה גניחה קלה מפיו של המגיש, והוא עם הצרור החדש, הנתין בראש הקלשון שבשתי ידיו, קרסו במקצת... נפל יחזקאל ונתעלף, התחיל מרגיש דקירות בחלק גופו התחתון... חלה. לכל ימי חייו חלה.

והאסון הזה אשר קרהו בתחלת הספר הוא כתוב. כל יתר הדברים המסופרים והולכים חלים בתקיפית מחלתו השונות. — ובכל זאת אין טרגיא, אין התאוננות, אין הטחת־דברים כלפי גורלו בחיים. אין לך בנפשו של צעיר זה — החולה בגופו ואחר־כך ברוחו, אבל תמיד בריא בנפשו — אין לך בה, כשתראה היטב, אותו הגמגום ואותו הפקפוק בטנע לחיבתנו אל ישוב ארץ־ישראל שנמצא בקלוה־דבריו

*) כמו שהיטיב לכנות את זה הד״ר ש. גרינברג ב„ישורון" תרפ״א חוברת VI.

הספור היה אותו מעשה: פתאם קם ממקום מושבו, נטש עבודתו באחת החוות אשר ביהודה, גמר אמַר בנפשו שאינו יכול למצא עוד בארץ־ישראל ספוק רוחני כראוי לו, אינו יכול בשום־אופן ל ה ִ ת א ַ ק ל ֵ ם במדינה זו (מכה הכתובה בתורת חייהם של גבורי איבסֶן; ע׳ „בת־הים״) עמד והלך לשויציה.

בימים ההם היה גם חפץ סבור כדעת הבחור כהנוביץ (אחד מגבורי הספור המופיעים בו אחר־כך), כי אין להתריע כלל כל־כך על הצעירים העוזבים את א״י, כי אם, אדרבא, צריך גם לשמוח על החזיון הזה, כי למה להם באמת לכחות צעירים ורעננים להתמוגג כאן בירושלים? יֵצאו לרוחה אל העולם הגדול ויהיו לתֹעלת לעצמם ולחברתם.

בחור זה היה לפנים תלמיד ישיבת טֶלז ועכשו הוא מאלה שהבריות אומרות עליו: שנה ופירש קשה מכלן. וקשים הם גם לגבי עצמם. מרי נפש הם. כשעזבו את הישיבה ופרשו מן התורה ויצאו לעיר וילנה לשֵם „שטודירען״ בעוד תקוה גדולה שוכנת בלבם לעלות לבסוף לברלין או לבֶרן ולשוב משם אל עירתם הקטנה בתור „דוקטורים לפלוסופיה״ — אז הביטו על מפעלם זה כעל גבורה שאין למעלה הימנה. אמנם ברעב ובחסר כל שמצאו להם בעיר הגדולה נָשתה גבורתם זו. הקצף שהיה להם תחלה על הישיבה ומשטָרה התחיל להיות מתפשט על כל העולם כלו. סגנון הבקֹרת החריפה, בטול הכל כעפרא דארעא, חפוש מומים בכל ענין, נטיה פנימית ל„איפכא מסתברא״ — אלה הן הדברים שהב־או אתם מן הישיבה אל החיים. כי השכר המרובה מן ההפסד הזה שהיה להם קודם בהיותם בתוכה, אהבת התורה והתלהבות היהדות, קשוט המחשבה וטכסים המדות — מאלה הלא פרשו, את אלה הלא עָזָבו.

ומה יפה ידע ברנר לתאר את יחס יהודי ירושלים אל אותה ה„תאוריה״ על עזיבת הארץ שכהנוביץ זה דורש בה לפניהם. אין איש משומעיו שיקום להדחות את דבריו — ואולי גם א י ן במה להדחותם — אבל העיקר הוא: שאין צ ר י ך להדחותם. בטלים ומבוטלים הם מאליהם. משל למה הדבר דומה, לגוי בעל־יושר שאמר לו ליהודי שכנו שהכיר בו שהוא בעל־טובה: „ידידי! למה הן כל החכמות? התנצר — וחיית חיים טובים והיית לתועלת לעצמך ולאחרים!״ — על כגון דא אין משיבין. רגע אחד קטן יביט היהודי תמוהות בפני ידידו הטפש הזה, אך פתאם יעזבנו, יפנה וילך לו.

ובהיות יחזקאל בשויצה? רק שם הרגיש היטב מה זו ארץ־ישראל! יהודי שטעם פעם בחייו את חיי הארץ הזאת (ובלבד שיהא בעל־טעם!), אינו יכול כבר על נקלה להפטר מהם לגמרי. יש אשר מר הוא הטעם הזה, לא ימתיק ולא ינעים, ויש אשר גם כארס יפעפע בנפשו של טועם — אך לסור ממנו אי אפשר, לשכוח אותו לא יתן... וברוך הוא שלא יתן!

נעימים וקלים הם יותר חיי הצעירים באירופה, כשהם סמוכים בבֹקר על שלחן רבותיהם אשר באוניברסיטה ומן הצהרים עד חצות הלילה על שלחן

עם צער חייהם וצעירים בועטים שאינם מקבלים מרות, לא חסר שם אף גבאי רמאי אחד אשר מקומו יכירנו בין גבוריו של אברהם מפו בספרו „עיט צבוע", ולא חסר שם אפילו יהודי אירתודוכסי מגרמניה, שאף־על־פי שהוא בחור מזוקן ואין דעתו צלולה ביותר, הרבה יש ללמוד ממנו על הכלל שממנו יצא. לא חסרים שם לבסוף אף יהודים מאפריקה־הדרומית שבאו אף־שהוא לירושלים ומתלבטים שם גם הם בין אחיהם הישנים, בני קהלות האשכנזים וקהלות הספרדים. רק חייהם של אלה האחרונים, כלומר של הספרדים, לא הובלטו היטב בספר הזה, ובָאַת־כח יחידה שלהם בין נפתוליו של כל אותו ספור אינה אלא נערה ספרדית אחת, שספרדיותה מטושטשה ביותר, והיא משתדכת לבחור אשכנזי ויש לו עסק עמה.

וכלן נפשות נכאות, מתלבטות בין מכשולי חייהן, מבקשות מוצא ואינן מוצאות. אנשים ונשים, זקנים וצעירים, שאבדו תקוותיהם, התנדפו חלומותיהם ועולמם חשך בעדם. ונבוכים הם בארץ... באותה הארץ שעליה התגעגעו ממרחק מראשית ימי ילדותם, שאליה נמשכו בחבלי קסמים מטיט־היון של גלות, באותה „ארץ־ישראל" שבאו בה על מנת להחיותה ולהחיות את עצמם בה, לבנותה ולהבנות הם עצמם ממנה — שמה, בארץ חלומם זו, מצאו שברים תחת בנין, שכול תחת נועם וכשלון תחת תחיה... הנה הזקן ר' יוסף חפץ שנמלט בעור שניו — עם מלתחת ספריו שאבדו לו בדרך — מתוך הומל עיר־הפרעות. תקוות גדולות היו לו לפני עליתו לארץ: השפעה גדולה על הדור החדש ברוח היהדות הטובה, הצרופה... הפצת דעות נכונות והשקפות מזוקקות... עם משפחתו בא, וצפה, כמובן, גם למצוא פרנסה — אך אותה לא מצא. ברם, מילא, יהי בלי פרנסה! כלום על פרנסה לבדה יחיה האדם? אפשר להסתפק בפת־במלח... אבל עדיין נשארה התקוה להשפעה... וזה העיקר! החיים בירושלים אמנם קשים הם. חלה ר' יוסף את רגליו, והרי הוא שוכב וגונח על מטתו. צריך „לעשות" אמבטי, אך הכלי המשמש לתכלית זו צריך לשאול מאיזה מקום, מאיזה שכן (לקנות מן החנות בכסף מלא? לא סלקא־דעתך!). והנה אין זה באפשרות. מי ישאיל להם אמבטי בירושלים? ירושלים אינה קיוב ואינה הומל. שם היו להם ידידים, אבל פה — מילא, ר' יוסף אינו רוצה לדבר רעות על ירושלים... לא! אי אפשר לו לדבר רעות על ירושלים עיר־הקדש! רק להאמין בה יכול, רק ל„השפיע" בה, ל„הפיץ" בה, לסבול בה ולהענות בה — אך חלילה לגנותה וחלילה דחלילה לצאת ממנה, לעזבה... כאן צריך לחיות, ולא לזוז מכאן. היציאה מארץ־ישראל לחוץ־לארץ נחשבה בעיני כל המשפחה לחטא שאין לו כפרה, לדבר שקשה להעלות על הדעת. רק מתוך אונס גדול נכשלים בחטא זה. „מרים היא אינואיסטית מכף רגל ועד ראש" — מדברת אסתר חפץ באחותה הצעירה — „היא נכונה אפילו לנסוע לחוץ־לארץ!" השמעתם? אפילו עון גדול כזה היא נכונה לעשות לטובת עצמה...

והנה גם יחזקאל חפץ — שאר בשרו של חפץ הזקן — הגבור הראשי של כל גוף הספור, היא, יחזקאל, אמנם נכשל בחטא זה. כשנים אחדות לפני זמן

יתן" „אין עוז אלא תורה" „ישראל עזין שבאומות הן" — כל המאמרים האלה ישנים הם כבר מאד והרבה בני אדם סבורים שאין מקומם אלא בדרָשות. אך לא! מקומם בתוך החיים הם, והוא־הדין: בתוך חיי ארץ ישראל. עוז אביר זה שלא כרע תחת סבל הגלות ולא הוכה לפי חרבה, קל־וחמר שלא יבָהל מאימת חבלי לידה בימי ההתחלות הקשות. שריר הוא וקיים — למיות רֶצח יפו . . .

. . . כי דוקא בין אלה שנפלו חללים בעירנו הקדומה הזאת, בימי האביב ש. ז., היה סופר עברי אחד, י. ח. ברֶנֶר, שהעיד בלי משים בכתבו האחרון על מדת עוזן של יהודי הארץ. זה היה אָמָן ספרותי שאין דוגמתו רבים, ובשעה שכתב לא לשם עדות נתכון, מסיח לפי אומנותו היה, ונגיעה טרדיציונית לא היתה לו בדבר. כי איש כעס ומכאובים היה זה כל ימיו, ביאוש ובספקות הגה, אותם לִמֵד ואותם לָמַד, בהם היה חבוש כחי־יצירתו ולהתיר את עצמו לא יכול. וכל מה שהעיד הוא על כחנו ועל גבורתנו, בכל מקום שהודה אף הוא שאין יד חולישתנו אליו מגעת — אין ספק שהלכה כדבריו.

זה היה אדם נבוך שהתרוצצו בקרבו רוחות. ולא פעם אחת בחייו הגיע מתוך התרוצצות זו לידי איתה שאלת־יאוש: „אם כן — למה זה אנכי?" . . מצד אחד הלך עמו מנעוריו רוח ישראל־סבא עלוב ושלוב בקמטי סתריו, עד שהוא עצמי לא ידע כלל שעודנו עמו חי. ומהרבה צדדים אחרים הִלכו בו רוחות הזמן. בוערות וסיערות, סותרות זו את זו ולוחמות זו בזו, אך הצד השוה שבכלן, שהיתה בהן מדה מרובה של מהפכנות חשופה ותצופה, אשר לא תחת ואשר לא תבוש, מרחפת בגלוי על גלי הספקות ומטילה אימתה על טַלְלֵי ההוָה . . .

הוא למד בעלומיו בישיבה של תורה בעיר־המצער פוֹצ׳פ אשר בקצה רוסיה הקטנה. שם הציץ בגנבה כדרך בן־ישיבה בספרי השכלה שונים, נפגע בם יין תורתו, נפגם ונתחמץ. והוּמץ בן יין זה נשאר בנפשו תמיד . . . הן כמעט על כל הסופרים העברים שבדור עבר פרוֹצֶם הַחִמוּץ הזה, אך כלם (מלבד מ. י. ברדיצ׳בסקי) מהרו להפטר ממנו, לא טפלו הרבה בדברי־ידדת במעשי המשכילים הישנים, כי אם שפכו מיד את החוּמֶץ, יצאו ותהו בקנקנים אחרים ושתו ושכרו מפתַח־יינם, מכל אשר נפל בידם. אף ברֶנֶר לא משך את ידו מהם, אבן גם אותי יין ראשון שהחמיץ בו לפנים היה תמיד נותן טעם בכל פריו אשר עשה. נתינת־טעם זו רובה לפגם היתה, אך יש שגם היתה לשבח, כמו לדוגמא בספיו דאחרון*).

ועל הספר הזה אנו דנים. כמעט שכל מיני הטפוסים השונים החיים כעת בין יהודי העולם כלו, בשדרות הבינוניות שלהם, מצאו להם מקום בספר זה. גם חרדים ופורקי־עול, ציונים ולא־ציונים, בעלי חלוקה ובעלי מסחר, בעלי אידיאלים ובעלי קרָירות, מי־שהיו בני ישיבה ומי־שהיו מהפכנים, יהודים תמימים שהשלימו

*) שכול וכשלון או ספר ההתלבטות מאת י. ח. ברנר. הוצאת אברהם יוסף שטיבל. אמריקה.

אברהם אליהו קפלן.

בין עוז וכשלון.

משיצאו חכמי הדורות ללמוד את רוח האדם נשאלה שאלה זו לפניהם: איזה כח מרובה, זה של השכל או זה של הרגש? קוו מתחלה למצא תשובה מי משניהם עומד בראש, אולם בסופו של דבר העלו בידם אחרת: גם זה וגם זה אך ילידי „האנכי" של האדם הם, ואותו „האנכי", שהוא אביהם האחד, אינו נתפס ומובן כל צרכו לא על פי זה ולא על פי זה, כי נחבא הוא אל הכלים, כלי הנפש השונים, ועולה הוא על גביהם.

מדה זו גם בעמים היא נוהגת. מושג „האנכי" של איזה עם, או „שר־האומה" בלשון קדמונינו, אינו עלול להתבטא בלשון בני אדם, לא ינדירוהו הכנויים שהמציא החושב. ויותר מבכל האומות מירגש דבר־סתר זה בהאומה הישראלית. את רשמי אופיה של אומה זו אנו מכירים בעד צהר ההסטוריה. אך אפס קצהו נראה שם וכלו לא נראה. בצל כנפים נסתרות חונה עם ישראל, אך לראות אותן לא נוכל, כי כנפי שכינה הן . . . „יחביאנו צל ידו תחת כנפי השכינה".

ולמשל: איתי החֵפץ הנמ"ץ בארץ־ישראל שלנו, השוכן בלב כל יהודי ומתנחל לבניו אחריו, — כלום פרוש מספיק יש לו? אם לדין — ודאי יש תשובה, ואם לענין הרגש הלאומי גם־כן אין לו בסיס. ואמנם כבר קמו לאומיים גדולים כשמעון דובנוב וחבריו והרחיקו מאהלם את חבת־ציון כמטבע שפסלתה הלאומיות. הם אמרו: מי העם החפץ חיים, אוהב ימים לראות טוב (חיים לאומיים וטוב לאומי!) — נצור את רוחך מהרגָשות רומַנטיות על מדינה רחוקה ויפה, שְכַח א"ץ וראה אמונֶיך במקום שאתה ישם, אל תתענג בגלותך על ארצך שאָבדה כי אם הֲפֹך את גלותך לארצך שלך ובה תְאַלֵם בתיר לאום.

ברם אמרו חכמים: כל מקום שהלכה רופפת בידך צא וראה העם מהו נוהג. ואם בענין זה לא תוכל לשאול את פי העם השרוי בארצות גלותו, כי קצרה רוחו אִתו, ועיניו הָשעו מראות דבר בלתי אם טרפו ליומו — אז ברח דודי אל הרי ציון, אל ירושלם עיר־הקדש, ושאל זקניך שבישוב הישן או נכדיהם שבישוב החדש, וינלו לך דברים שבלבם: מה להם ארץ־ישראל?. . והלא הם במקום המעשה, במקום המכשולים שקשה לפנותם, במקום הנחשולים שקשה לנצחם — ובכל זאת לבם קשור בה, עוז לו בה, חבוק בה ודבוק בה, ומיחזקים הם בארצם, כי יהיה מה שיהיה, אך היא שלהם היא. למרות כל החשבונית ולמרות כל הכשלונית. זהו עוז פנימי בקרב עם עתיק, זוהי מורשת אבות מלפני אלפי דורות, עוז אלדים, החי בקרב עם אלדים, ובעל כרחו הוא חי.

הוא העוז שהצילנו עד עתה מתוך כשלוני כל הגליות והוא העתיד להצילנו גם עכשו מכשלוני ה„אתחלתא" של קבוץ־גליות. „ד' עזי ומעזי" „ד' עוז לעמו

יצירת ערכים ספרותיים אינו דבר הנעשה או לא נעשה עפ״י פקודה או צווי. הכשרונות הבלשניים הם מתנות אלקים, ובעל הכשרון הוא כמלך הפורץ גדר והולך אל אשר ישאהו רוחו ללכת ולחון אח״כ ביציריו ולזכותם לאחרים — שלא בפניהם ולא ברצונם. ועוד זאת: עד שתהי לנו אקדמיה עברית, שתוכל לקבוע התחומים, לקרב ולרחק את היצירות הבלשניות כנהוג אצל כל הלשונות והעמים בזמן האחרון, מכרחים אנו לומר לנו, כי השפה כשהיא לעצמה היא ג״כ מין עצם חי, עם דם זורם בכל עורקיו, שבטבעו להוציא בכח נסתר מקרבו את אותם החמרים הזרים לטבעו ועצמותו, אותן המלים והיצירות הזרות שאינם לפי רוחו באמת, ושאינו יכול לעכלם, ובעל כרחן הן נדחות ונפסדות במשך הזמן וכלות מאליהן (על הפרוצס הזה עוד ידובר במשך הדברים). ובנוגע לטענה השניה, הנה כאן הבן שואל: וכי בשביל, למשל, שנמצאו בנו צדוקים וביתוסים, מינים וקראים ועוד מְחַקים ספרותיים שונים שכתבו את דבריהם עברית, אבדה שפתנו את הוד קדושתה הלאומית? וכי עלתה על דעת מי שהוא, שבגלל אשר נכתבו בספרותנו העתיקה ספרים חצונים או דעות מוטעות ומטעות, מזיקות ליהדות המסורתית, נתחללה שפתנו בכך? ומה נעשה אם יתרגמו הספריות הלועזיות היותר נפסדות על טהרת לשון הקודש, לשון התורה והנביאים, האם נבכר משום זה שפה נכרית על פני שפתנו מורשת אבות?

הראשונים והאחרונים אינם נותנים חשבון לנפשם כי חכמינו ז״ל אמרו: ארבע לשונות כדאי שישתמש בהן העולם ואלו הן: לעז לזמר, רומי לקרב, סורסי לאיליא ועברי לדבור[6]). ושפה שהיא שפת הדבור, ממילא מובן שצריכה היא להרחבה, והרחבה זו הולכת ונעשית מאנשים שתורתם אומנתם, אנשים שכל הספרות העברית שלנו החל מן התנ״ך עד ספרי החסידים האחרונים שגורה על פיהם והם ספוגים רוח השפה העברית ונבוני לחשה ורזי נשמתה, והרבה הרבה נעשה לשכלל את המקוריות של שפתנו ביצירת צרופי מלים שאובים מן אוצרות ספרותנו גם עבור מושגים ושמות חדשים שנתהוו עד הזמן האחרון. ואם יש מן הצורך להכנים מלים נכריות מלשונות העמים בשביל מושגים ושמות שלא היו לנו דוגמתם, הנה ג״כ מתכונים ליהד אותם כדי להשוותם עם הטעם המקורי שלנו, עד כי לא יודע כי ממקור זר באו.

עד כמה התפתחה שפתנו בדרך זו עוד מראשית ימי צמיחתה נראה בעליל מן הדברים אשר נציע בפרקים הבאים. כי אמנם בכל התקופות ובכל הדורות „דברה תורה בלשון בני אדם״, ושפתנו היתה תמיד „לשוננו הקדושה״ והחביבה עלינו אעפ״י שרבו הגלגולים והתמורות שעברו עליהם בהרכבת והכנסת חדושים בלשניים למכביר.

[6]) ירושלמי, מגילה.

ובנינו ? הדור הבא אחרינו ?
הם·מנעוריהם יתנכרו אלינו ;
— למו פצעי לבי ידוו, יזובו —
הגם הולכים קדימה שנה שנה,
מי ידע הגבול עד מתי, עד אנה,
אולי עד מקום — משם לא ישובו . . .

אם בדור עני זה שמרכזי התורה הולכים ונחרבים אחד אחד, כשמתגלה לפנינו שאיפה והתעוררות חדשה ללמוד השפה העברית בתור שפה חיה — מחזה נהדר שצריך הוא להרנין לב כל איש מישראל שיראה בזה מעין אתחלתא דגאולה, גאולת הרוח, שמתוך שלא לשמה ישובו בנינו ללמוד גם תורה לשמה, בהכירם את כל הגשנב והנאצל שיש בתורתנו, ע״י שילמדו ויתעמקו בלמוד השפה העברית וממילא גם בלמוד ספרותה העתיקה והקדושה, נמצאים עוד בינינו אנשים כה קצרי ראות, אנשים המביטים על החיים מתוך שפופרת צרה, הרואים ואינם יודעים מה רואים. ולא עוד אלא שהם מתיחסים בבוז נגד תנועת תחית שפתנו ההולכת ועושה חילים מיום ליום ולפעמים גם לוחמים נגדה מתוך סתר מחבואם. והדברים הגיעו לידי כך, כי כבר נמצאו גם תמימים כאלה המבדילים בין עברית לעברית. לשון תורה והספרות הרבנית לחוד ולשון הספרות העברית החדשה לחוד. הראשונה קדושה והשניה חולין. הראשונה ידיעתה מצוה — שידעוה אחרים — והשניה עבירה. ואין הם יכולים להבין שלשון עברית עתיקה וחדשה אחת היא, ואיננה כולה אלא המשך של שלשלת טבעות השלובות זו בזו שנוצרו ונתפתחו במשך הדורות עפ״י הוראת שעה וצרכי הזמן.

בילקוטם של מתנגדי שפתנו בחרושה נמצאים טענות מטענות שונות.

מהם שאומרים : אמת ויציב הדבר שהשפה העברית „אחרי בלותה היתה לה עדנה", נתרחבה ונתעשרה בזמן האחרון עושר גדול, אבל היא פסקה מלהיות עוד לשון הקודש ע״י שידי הכל ממשמשות בה, שסופרים ועתונים „אשר אין יראת אלקים כל מזמותם" מעיזים לחדש בה חדושים בלשניים, לשנות פניה, ולהכניס באוצרה מלים ומושגים חדשים לא שערום אבותינו. ומהם שאומרים כי לא בשל החדושים, ואף לא בשביל ההתרחבות הטבעית שנעשו ונעשים בשפתנו אבדה בעיניהם את קדושתה ההיסטורית, אלא בעטים של פרי רוח סופרים רבים הכותבים בה את רעיונותיהם המוטעים והמתעים, את השקפותיהם האנטי־דתיות ומתרגמים בה את ספרויות העמים הזרות לרוחנו וממעיטים את דמותה, וגם עושים כמתכנתן ומחברים בה ספורים ושירים שתוכנם צורב כל אוזן יהודי נאמן לתורתו ומסורת עמו. כזאת וכזאת ינידו ויאמרו כדי להפחית את ערך שפתנו המחדשת ולאסרה בקהל.

אבל בעלי פלוגתא זאת אינם שמים על לב כי כל דבריהם וטענותיהם שוברם בצדם ואין להם על מה שיסמכו. כי בנוגע לטענה הראשונה עלינו להעיר, כי עבודה זו של הרחבת הלשון, של יצירת מלים ובטוים, של לטוש הסגנון והעשרתו ושל

שהזניחו בראשונה את שפתנו ויתערבו בגוים ויסגלו להם את לשונותיהם?[5]) ואיזה היה גורלם של פרי רוח רבים מגדולי עמנו, שכתבו דבריהם בשפות העמים ולא בשפתנו אנו? רובם ככולם היו כלא היו ורק אלה שהצילום בעוד מועד ע"י תרגום לעברית זכו להשאר בינינו ולהתקיים קיום לדורות ולא עליהם חלתה גזרת ההתאבנות והכליון.

ועד כמה הוקיר העם העברי גם כן בנטיה אינסטינקטיבית את לשונו הוא, מראָה לנו העובדה שאף על פי שהדין מפורש: שמע בכל לשון שאתה שומע, ובהרבה דברים שהם נראים דתיים גרידא, שעל פי הדת יכולים הם להאמר גם בשפות אחרות, הנה בכל אלפי שנות גלותו נזהר העם שלא להכניס צלם להיכלו ואומר כל הדברים הללו דוקא בלשון עברית. דבר המעיד כי שפת הלבב והנשמה העברית היא רק — השפה העברית. וצאו וראו מה היה סופם של אותם המתקנים במאה האחרונה שבמערב אירופה, שהחליפו עברית בלשונות הארצות שהם גרים בה, מה עלתה להם וליהדותם.

בעלי הקבלה שבנו מדברים מ„גלגול" נשמתם של החוטאים והעברינים שבכל דור ודור. מציירים הם בשפה עשירה את הצער של הנפש הנדונה ל„גלגול". וצער „גלגול" כזה מרגישה הנפש העברית, בשעה שהמחשבה העברית מוכרחת להבטא בשפת גויי הארצות. בשעה שתרגם יונתן בן עוזיאל את התורה נזדעזעה ארץ ישראל ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה, אומרת אגדה אחת נפלאה ו„בשעה שהמחשבה העברית נולדת בשפה העברית, אז חתוליה הראשונים הנם בגדי מלכות, לבושי ארגמן", אמר סופר אחד עברי ידוע בצדק.

והיש לנו צורך לדבר על יופי שפתנו, על תפארתה והדרה, על חִנה המקסים ועל רוחה הכביר המיוחד רק לה? והיש צורך להוכיח לקורא עברי, את האמת האלפא־ביתית, כי בה במדה שיגדל הטפוח והטפול בשפתנו, במדה שירבו בנינו להתענין בה, לדברה ולהבינה, בה במדה יצמחו אצלם יותר ויותר הנגועים אל העבר הנהדר של עמנו העומד תמיד כמו חי לנגדנו ויעורר בקרבם את התשוקה העזה ואת השאיפה הגדולה והכבירה לשוב אל מקורם, להתכלל בשרשם, לספוג בקרבם את רוח תרבותנו הקדושה, להיות יותר דבקים בעמם ובמסורתנו, מאשר אם גדלים הם עם שפה נכרית בפיהם ובחן יפיה ויפעתה ישגו כל היום. ולא תהא כהגת כפונדקית? ומה נפלא הדבר כי גם כיום הזה, כששכנת השתכחות התורה מפי בני ישראל הולכת ומתגברת באופן מבהיל, עד שבצדק כל איש מישראל החרד לדתו ותורתו וכל מכמניהם שואל את עצמו בכאב לב את שאלת המשורר:

---

[5]) עיין ויק"ר פל"ב, ה' בכנאו בין ד' הדברים שבזכותם נגאלו ישראל ממצרים. שלא שנו את לשונם „להלן כתיב ויבא הפליט ויגד לאברהם העברי וכתיב כי פי המדבר אליכם בלשון הקודש" ועיין שם בעין יוסף לאברהם העברי פירוש שמשיח בלשון עברי.

ולובשת צורה״. בהכרח שגם השפה תלך בעקבותיה ותתעשר בניבים ובטויים שעל ידם תצאנה המחשבות מן הכח אל הפועל. הלשון הנָה הבטוי הממשי של עולם המחשבות והיא מטביעה עליהן את חותמה, חותם הלאום שמיוחדת היא לו. כי הרבה פעמים יכולים אנו לראות, כי מחשבה או רעיון או מושג ידוע שמצא בטוין באיזו שפה ובאיזה אופן מיוחד, אי אפשר שיתורגם או יבוטא על נכון או באותו הבהירות כמו בשפה שבה נתבטא ראשונה. מקוריות המחשבה אנו מוצאים עפ״י הרוב דוקא בשפה שבה נתבטאה ובאה לעולם הדבור. יפה אמר ביאליק: „השפה היא האוצר הגדול, שבו נגנזו במשך מאות שנים כל מכמני המחשבה העממית, המסורת והחיים. בה נצברו זכרונות העם היא היא פתיל הזהב שעליו נחרזים במשך הדורות הרבים הרעיונות והמחשבות הדמיונות וההזיונות והוא גם מאחד יחד את הקוים האופיים של נשמת האומה. מכל רכוש העם — השפה היא ההון הקים לנצח״[3]. בין הסימנים המובהקים של כל לאום ועם, הרי השפה לוקחת חלק בראש ועם שהלך מדחי אל דחי ונכרת עליו ידי שונאיו עד כדי לאביד גם את לשונו הלאומית, הריהו כשל יעבר מן העולם בתור עם חי וקים בפני עצמו.

אמתת הדברים האלה מקיימים לנו האומות ללשונותם לגוייהם מימות דור הפלגה עד ימינו אלה. ממלחמות ההגנה שנלחמו ולוחמים העמים והלאומים השונים על לשונם, מכירים אנו את הערך הגדול שהם חולקים עפ״י נטיה אינסטינקטיבית לסגולתם הפרטית הנקראת: לשון. ועד כמה העריכו חכמינו ז״ל מעלת לשון לאומית מראה לנו מאמרם שאמרו בהתאמה אל הכתוב: בזוי אתה מאד (עובדיה א׳, ב׳) (על הרומיים) שאין להם לא כתב ולא לשון![4]

ואם באומות העולם הדברים אמורים בישראל על אחת כמה וכמה, כי יתרון לשוננו בכל היא. אם לכל שפה יש יניקה טבעית ופנימית מן החיים ובשביל כך מתגלה בה כל הפסיכולוגיה הלאומית, הנה בשפתנו סגולה זו עוד יותר עצמית אחרי שבה נתנה לנו תורה מן השמים, בה נאמרו לנו דברי נביאינו הגדולים שאין בכל העולם דוגמתם ובאן נתלכדו המחשבה והשפה, החיים הריאליים עם ההגיונות המפשטים, והם קשורים זה בזה כשלהבת בגחלת. והרוצה לעמוד על אופין של אומתנו ותרבותנו, לא ישיג מטרתו אלא ע״י הבנת לשוננו, שהיא שפת נשמתנו, בטוי חיינו ועצמיות הויתנו. ישראל גוי קדוש, תורת ישראל נאצלה וקדושה, ושפת ישראל רוממה וקדושה ובכל הפירוש ממנה כפורש מן החיים הישראליים. גזר דין זה פסקה ההיסטוריה הלאומית שלנו.

ההילניים והאלכסנדרונים שבנו, אלה היהודים שעסקו בתורת ישראל עפ״י תרגום יוני, אלה ששפתם היתה השפה היונית עברו ובטלו מן העולם היהודי ולא נשאר להם ניר בעמנו. ומי היו תמיד הבוגדים ומרשיעי הברית? אם לא אלה

[3]) העם והשפה, הרצאה, עיין הצפירה גליון י״ה תרע״ז.

[4]) עיין ע״ז י׳ ע״א.

ישרון

ירחון לתורה ולענייני היהדות

חוברת ד. | תמוז־אב תרפ"א | שנה שניה.

דר. שמואל גרינברג.

השפה העברית במהלך העתים.

א.

בבית מדרשם של חכמי אומות העולם נתעוררה ונשאלה במאה הקודמת שאלה זו: כל עצמה ומהותה של לשון מה היא? מהם שאמרו, שהלשון אינה אלא צורה חיצונית, מעין לבוש של המחשבה האנושית, שכשהיא לעצמה אין לה כל ערך מיוחד, בהיותה רק עצם כלי שמוש מקשה שבא בירושה מדור לדור, ומהם שהרבו להוכיח שיש לה להלשון בפני עצמה חשיבות יתרה מצד פעולתה וערכה הפסיכולוגי ויש גם כאלה שהחליטו החלטה קיצונית שהלשון היא היא שבראה את המחשבה ולא להפך[1]). ההשקפה המדעית בזמננו מתאמת לדעה השניה המנויה כאן[2]). בין השפה והמחשבה יש קשר אורגני חזק ואם האחרונה נמצאת בבחינת „פושטת צורה

---

[1]) עיין אצל: H. Steinthal, Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens בהתחלת הספר וכמו"כ מאמרו של H. Fehlinger ע"ד „התהוות הלשון" בשבועון Naturwissenschaftliche Wochenschrift ש"ז. בו הוא כותב: הלשון נתהוותה, אצל האדם, כמו אצל החיות, בתחלה ע"י במוי רגשי רצון ואי־רצון. אבל רק הודות להתפתחות מוחו זכה האדם ללשון מרכבת מהברות שונות. ההמרצות, שממנן היו הוצאות להתהוותן של הברות פשוטות ולאחר זמן לזו של מלים, בהכרח שהיו שונות מאוד, אבל בודאי פעל הרבה דבר חקוי הקולות חשונות ששמע האדם בסביבתו.

[2]) עיין H. Paulsen בכפרו Einleitung in die Philosophie: „סכום המלים מתחלק בתפקיד להגשים ביצירות של קולות את כל האוצר של מחשבות ורגשות של עם ועם, לכל מלה ומלה יש בתוך כללות הלשון ערך מיוחד ותפקיד מיוחד ומוגבל".

Jeschurun

8. Jahrgang | 5681 אלול—תשרי | September—Oktober 1921 | Heft 9/10

Samson Raphael Hirsch als Erzieher*).

„Rembrandt als Erzieher," wie ein Blitz fuhr dies Buch vor einem Menschenalter in die deutsche Welt, erweckte stürmische Begeisterung und entflammte junge und alte Herzen. Deutsche Art und deutsches Wesen waren noch nie mit so jugendlichem Feuer gepriesen, mit so überlegenem Wissen ge-

*) Der Herausgeber war zur Zeit der Vorbereitung des vorliegenden Heftes erkrankt, der im letzten Hefte versprochene Aufsatz konnte daher nicht erscheinen. Doch sollte im Thischri, wie seit Bestehen des Jeschurun, das Mussarwort nicht fehlen. Der obige Aufsatz, ein Wiederabdruck meines Beitrags zu der im Verlag des Israelit erschienenen Jubiläumsschrift anlässlich des hundertjährigen Geburtstages S. R. Hirschs, der wohl einer grossen Zahl der Leser des Jeschurun und vor allem der Jugend unbekannt geblieben, erscheint mir besonders geeignet, die Lücke auszufüllen. — Es braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden, dass der Aufsatz, wenn er heute geschrieben, eine etwas andere Fassung erhalten hätte. Das halbe Menschenalter, das seit Entstehen dieses Aufsatzes verflossen, die ungeheuren Umwälzungen, die wir innerhalb des Judentums erlebt haben, die schärfere Ausprägung der verschiedenen Richtungen innerhalb des thoratreuen Judentums lassen manche Seite der Wirksamkeit der Führer des Judentums in der Vergangenheit im anderen Lichte erscheinen. Dazu kommt, dass eine Festschrift nicht Raum bietet für ein nüchtern objektives Abwägen aller Betätigungsformen des Gefeierten. — Aber gerade, weil ich in letzter Zeit Gelegenheit hatte und noch Gelegenheit werde nehmen müssen zu sachlichen Auseinandersetzungen, ist es mir um so willkommener, dass hier im Jeschurun noch einmal der gewaltige Eindruck geschildert wird, den die Schriften S. R. Hirschs auf mich in den bedeutsamsten Jahren der religiösen Entwickelung gemacht.

Der Herausgeber.

schildert, mit soviel Kunstverständnis und ästhetischem Feingefühl gekennzeichnet worden.

Wer gibt uns das Buch: „S. R. Hirsch als Erzieher“, wer gibt es uns Juden so, wie es der grosse Unbekannte, der anonyme Verfasser in jenem Werke den Deutschen gegeben? Das würde ein Buch, in dem all die Hoffnungen Israels zu frischem, fröhlichen Leben erwachten, die uralten Wahrheiten in lichter Klarheit sich wieder offenbarten, das heilige Gesetz seine beglückende und beseligende Macht entfaltete, und die ganze neu sich erschliessende Gedankenwelt wäre aus dem Geiste Hirschs geboren, wir hörten nicht nur die Worte des grossen Mannes, seine Seele stiege hernieder, und die wundersame Melodie, mit der sie die Mitwelt in ihren Bann zauberte, da sie noch auf Erden weilte, erklänge wieder in einer neuen Harmonie. In einer Harmonie voll Kraft und Anmut, voll Lieblichkeit und berauschender Fülle, die unser führerloses Volk, unsere geistesarmen und willensschwachen Scharen mit ungeahnter Erkenntnis, mit flammender Begeisterung erfüllte, dass die alte, sturmerprobte Fahne des gesetzestreuen Judentums uns zu neuen Siegen führte, wie in der Vorzeit.

Wir haben dies Buch nicht, und wir erhalten es wohl nicht in Bälde. Wir stehen dem Grossen noch zeitlich zu nahe, als dass es Einem unter uns gelingen könnte, alle Strahlen dieses Geistes zu sammeln und sie in neuen Lichtern zu verkörpern. Vielleicht ist es aber gestattet, ein paar lose Gedanken, einige anspruchslose Sätze vorzutragen, winzige Bruchstücke jenes Buches, das dereinst in seiner Vollendung uns von dem Berufenen gespendet wird.

Einer ganzen Anzahl theoretischer Erörterungen wohnt nicht soviel Beweiskraft inne, wie einer einzigen lebendigen Erfahrung. Darum will ich erzählen, wie Hirsch mir zum Erzieher wurde. Einundzwanzig Jahre alt war ich geworden, in einer Gemeinde, wie Hamburg, aufgewachsen, und keine Zeile von Hirsch war bisher in meine Hand gelangt. Vielleicht war es so gut und noch besser, dass ich, als ich nun die Universität bezog, zuerst über die Jahrgänge des „Jeschurun“ geriet“.

Nirgends ist Hirsch so ganz Hirsch, nirgends tritt das Geniale seiner Persönlichkeit so unverhüllt hervor, wie in den ersten Jahrgängen des „Jeschurun". Er steht in der Vollkraft seines Schaffens, eine blühende Gemeinde zaubert er aus dürrem Boden, er bildet Menschen nach seinem Ebenbilde, seine Weltanschauung, vor Jahrzehnten schon in grossen Zügen von ihm erfasst, ist ausgereift, sein sicherer Besitz geworden, die Werke der Zukunft liegen vor seinem geistigen Auge, und jetzt auf dem Höhepunkt seines Lebens, im Glücksgefühl des Errungenen, im Bewusstsein seiner providentiellen Aufgabe hält er seine Reden an die jüdische Nation. Es sind Reden auch für den Leser, aber Reden wie der Propheten Rede, nicht für den Tag geboren, sondern für alle Zeiten. Und auch mich ergriffen sie mit elementarer Gewalt. Solche Töne hatte ich noch nie vernommen. Ich war in dem Alter, in dem die Widerstandsfähigkeit gegen die Fluten der aus allen profanen Wissenszweigen herandrängenden Probleme geschwächt ist, da all die stickigen Dünste das Hirn umnebeln, da brauste der Sturm der religiösen Begeisterung aus diesen Reden hervor und verscheuchte die Nebel. Die eiserne Konsequenz, das „Und dennoch"! das aus jeder Rede spricht, sie wurden Stab und Stütze dem im Dunkel Wandelnden. Es war kein Zufall, dass ich gerade mit dem „Jeschurun" im Arm dem Getriebe der Großstadt entfloh und die Wälder der Mark durchstreifte. Ein Urwüchsiges, ein völlig Ursprüngliches, ein Stück Natur war für mich in die Erscheinung getreten. Und nur in Gottes freier Natur, wo die Brust sich weitet, der Blick unbehindert durch die Ferne schweift und mit den Sinnen auch der Geist sich zu Grossem erhebt, nur dort schien mir der rechte Rahmen gegeben für das grandiose Bild, das Hirsch mit Meisterhand entwirft.

Auch die kargen Reize der Mark entschleiern dem, der sie mit offenem Auge sucht, die Züge der Schönheit und Erhabenheit in der Natur. Auch hier: Wald und Feld und Berg und Tal, und Blumenduft und Vogelsang, ins scheinbar Unendliche sich dehnende Binnenseen, das blaue Himmelsgewölbe und das Spiel der Sonnenstrahlen in allen Farbenwundern, das wechsel-

volle Lied der Windsbraut und das Jagen und Treiben der phantastischen Wolkengebilde. Ich wandere durch eine romantische Schlucht. Immer schauriger gestaltet sich die Umgebung, immer steiler schlängelt sich der Pfad, die Bäume dicht aneinandergereiht, wuchernder Pflanzenwuchs, kein Sonnenstrahl fällt hinein. Dunkel umfängt mich, Totenstille ringsumher. Tief unter mir in gespensterhaft düsterem Scheine ein Gewässer. Da schimmert es hell durchs Gebüsch, ein Schritt und tief aufatmend begrüss ich das Sonnenlicht. Und ich greife zum „Jeschurun" und lese die Thischribetrachtung: „Des Juden Katechismus ist sein Kalender" und mich umfasst ein unendliches Sehnen, den werbenden, mahnenden, lockenden Worten durchs Leben zu folgen, durch Nacht zum Licht mich durchzuringen, „von Morgen zu Morgen, von Frühling zu Frühling zu zählen", dass auch mein Tag sei „ein Tag der mit dem Morgen anbricht und zum Mittag steigt und mitten durch die Schatten der Nacht doch sicher wieder zum Morgen geleitet". Ich kenne kein Produkt der nachbiblischen jüdischen Literatur, das in einer einzigen Betrachtung eine solche Fülle von Gedanken, einen so unerschöpflichen Stimmungsgehalt gegeben, wie diese Thischribetrachtung. Ist's ein Wunder, dass sie mir, an diesem Orte in dieser Zeit gelesen, unvergesslich geblieben, in ihren Wirkungen für mein Seelenleben nicht zu berechnen ist?

Ein anderes Mal: Ich habe die höchste Erhebung eines Waldrückens erstiegen. Auf dem Sammetboden von schwellendem Moos hingelagert, blicke ich nach oben in das azurne Blau des Himmelsgewölbes, und durch eine Lichtung schweift das Auge über den See bis dahin, wo Himmel und Erde sich küssen, wo die verschwimmende Linie des Horizont die Ahnung eines Unendlichen weckt. Nicht in der Studierstube über den scholastischen Beweisführungen der Alten brütend oder über den Hirn und Mark aussaugenden Systemen der neueren Philosophen gebückt, hier im Angesicht des Himmels und der Erde wird die Unendlichkeit des Raumes, die Ewigkeit der Zeit zur lebendigen Vorstellung. Und ich lese im „Jeschurun" den Weckruf: „Der Jude und seine Zeit" und zum unverlierbaren Besitz

wird mir die Wahrheit: das Judentum ist nicht zeitgemäss, und sein höchster Ruhm ist es, dass es nie zeitgemäss gewesen. Wie lächerlich klein erscheint die Zeit gemessen an der Ewigkeit, wie bedeutungslos die herrschenden Ideen einer Zeit gegenüber dem von Gott übermittelten Gesetz an Sein Volk, dem es selbst und die Menschheit heranreifen soll im ewigen Wandel der Geschlechter.

Ich raste im Laubwald. Um mich ein reges Leben und Weben, eine reiche Flora und Fauna. Kaum fassen die in der Grossstadtluft verkümmerten Organe all die Welt von Luft und Duft, von Klang und Sang, von wimmelnder Regsamkeit, die hier sich entfaltet. Man sieht förmlich die Säfte emporsteigen, hier welkende Blüten, dort schwellende Früchte. Aus der Ferne der Ruf des Kukuk, hoch über uns pfeift der Pirol, aber schmetternd übertönt sie der Sang der Drossel. Ein Lächeln tritt auf meine Lippen. Der Specht ist wieder einmal um den Baum gerannt, und recht einfältig schaut er aus, er sieht sich wieder genarrt. Es raschelt in den Zweigen, hoch oben im Wipfel wiegt sich das Eichhörnchen und blinzelt mit seinen klugen Aeuglein herab auf den Eindringling. Aber erst am Boden, was für ein geschäftiges Treiben! Insekten aller Arten schwirren heran, saugen an den Blüten im Unterholz und enteilen geschwind. Die mannigfachsten Käfer versuchen ihre bescheidenen Kletterkünste an den am Boden liegenden Zweigen aber ernster und schwerer Arbeit sehe ich die beiden Ameisen hingegeben, die mit ihrer Last sich nun gemeinsam so lange schon mühen und sie doch erst eine kleine Strecke fortbewegt. — Und hier, völlig hingegeben der Betrachtung der Natur, sinne ich der Gedankenwelt Hirschs nach, hier erwachsen in mir seine Ideen über das Gottesgesetz zu neuem und mir für alle Zeit ureigenen Leben. Baum und Strauch, Halm und Blume, die Tiere, gross und klein, hinab bis zum Unscheinbarsten, sie alle folgen dem göttlichen Gesetz, und nur weil sie es befolgen, treu und verlässlich, nicht um Haaresbreite weichend von dem ihnen gewordenen Gebot, darum zeigt sich uns die Natur in der Pracht der Vollendung, darum die von keinem Missklang

gestörte Harmonie. Und der Mensch? Und die Menschheit? Sie sollte die Krone der Schöpfung sein, in ihrem Wirken und Streben eine zweite Natur, eine noch herrlichere erstehen lassen, sie sollte dem ihr gewordenen Gottesgesetze in Freiheit sich beugend aus eigener Kraft eine Harmonie schaffen, in der Himmel und Erde sich vermählte, Seele und Körper, Geist und Natur zu einem wunderbaren Gebilde sich zusammenschlösse. Aber noch gilt das Dichterwort: „Die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual". Denn wir sind von der Natur abgefallen, von unserer Natur, von den Gesetzen, die allein unser Wesen so gestalten können, wie es in Gottes Plan lag, da er den Menschen in Seinem Ebenbilde schuf, dass er Sein Stellvertreter sei auf Erden, dass „das reine Gottes Willen vollbringende Wirken des Menschen die Gottheit enthebe des Niedersteigens zur Erde, sie enthebe des unmittelbaren Vollbringens ihres Willens im irdischen Kreise". Und nicht eher wird die Schöpfung in ihrer Vollendung erstrahlen, als bis wir an der Hand der göttlichen Lehre ein anderes Dichterwort beherzigen: „Suchst du das Grösste, das Höchste? Die Pflanze kann es dich lehren! Was sie willenlos ist, sei du es wollend! Das ist's!"

Die Ufer der Havel im Schimmer der Abendröte. Ringsum ein Kranz von Waldeshöhen in allen Farbennüancen des Grün. Unten die leicht gekräuselten Wellen im funkelnden Rot. Und am Fusse der Hügel die Häuser der Reichen, Marmorbilder lugen hier und dort aus dem Grün des Waldes hervor, und auf einzelnen Höhen in stolzer Pracht, in antikem Gewande die Schlösser des preussischen Königshauses. Schönheitstrunken umfasst der Blick diesen Erdenwinkel, den Kunst und Natur mit soviel Anmut geschmückt. Dies Bild wird mir zum Symbol. Ich sehe Hellas vor mir mit seinen Tempeln und Statuen, seinen Festen und Gesängen, der Musik seiner Sprache und dem zwingenden Zauber seiner Dichtung. Warum ward nicht uns die Lebensfreude und der dem Glücke des Diesseits zugewandte Sinn des Hellenen? Und der „Jeschurun" gibt die Antwort. Die Kislewbetrachtung „Der Hellenismus und das Judentum"

ist es, die den Widerstreit löst in des Jünglings Brust, den inneren Kampf beendet, der sich so oft, wenn auch unbewusst, im Innern unserer jüdischen akademischen Jugend abspielt. Die besten Jahre hat sie dem Humanitätsideal der Antike geopfert, in glühenden Farben wurde ihr die Welt des Schönen geschildert, wie sie bei den Hellenen in nie wieder erreichter Vollendung sich entfaltet hat. Und demgegenüber der strenge Ernst des jüdischen Pflichtenlebens, die klare aber darum oft harte und poetischer Form entkleidete Arbeit talmudischer Forschungsmethode. Aber Hirsch lässt sich also vernehmen:

„Nicht umsonst hat Gott seine Welt mit dem Gewand des Schönen umkleidet, in Formen und Töne das Gesetz der Harmonie gesenkt und dem Menschen Aug' und Ohr geöffnet, diese Harmonieen zu erfassen und sich ihrer im Geiste und Gemüte zu erfreuen. Mit jeder Empfindung des Erhabenen, die dem Menschen der bestirnte Himmel und das Strahlendiadem der kommenden und scheidenden Sonne bringt, mit jeder Freude, die er an der Anmut und der Schönheit einer Blume empfindet, wird er über den engen Kreis beschränkter Nützlichkeit gehoben und ein Ton in seinem Inneren angeschlagen, der in inniger Verwandtschaft zu der noch höheren Empfindung für das sittlich Schöne steht und ihn der Empfänglichkeit für dieses um einen bedeutenden Schritt näher bringt.

Und weil der allgütige Schopfer die Freude am Schönen, eben als Vorstufe für seine höhere Vollendung, tief in die Brust des Menschen gelegt und in diesem durch das Schönheitsgefühl veredelten Dasein derMensch erst wahrhaft seiner selbst froh wird und zum heiteren Genuss des irdischen Daseins ersteht, darum eben verwirklicht sich der Seherspruch an dem Triumph des japhetischen Geistes über alle Gemuter, darum öffnen sich rasch und gern die Pforten des Gemütes der hellenischen Kultur: und der Kalokagathia, der durch das Gefuhl des Schönen vermittelten Tugend griechischer Bildung, ist der verheissene Sieg gewiss".

Wie nun Hirsch des Weiteren zeigt, dass das Schönheitsideal des Hellenismus dennoch nur eine Vorstufe des Judaismus ist, dass der semitische Geist erst die Erfüllung und die wahre Vollendung der Menschheitsziele gewährleistet, das ist in wenigen Worten nicht wiederzugeben. Unzählige Male habe ich diese Abhandlung gelesen, Unzähligen sie zur Lektüre empfohlen, immer neue Anregungen für pragmatische Geschichtsbetrachtungen aus ihr empfangen.

Soll ich die Schilderung meiner Wanderungen fortsetzen? die Beispiele werden genügen. Ein Menschenalter ist seitdem dahingegangen, die einzelnen Züge haben sich in der Erinnerung vielleicht verwischt. Aber im Grossen und Ganzen gab ich ein treues Bild, wie Hirschs „Jeschurun“ auf mich wirkte draussen in Gottes freier Natur, wie Naturbetrachtung und Hirschs Gedankenwelt sich mir zu einer Einheit gestalteten, und gemeinsam mich bildeten und erzogen. Diese Einheit war keine subjektive Zutat von mir. Sie ist in der Sache gegeben. Wie jeder echte und rechte Erzieher ist Hirsch von der Natur ausgegangen. Das liesse sich durch Zergliederung seiner Aufsätze und Abhandlungen erweisen. Doch solche philologische Kleinarbeit kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Sie erscheint auch überflüssig, denn die Bewunderung für die Natur, das liebevolle sich Versenken in die unendlich mannigfaltigen Reize, in die unvergängliche Schönheit, die sie dem aufmerksamen, sinnigen empfänglichen Betrachter bietet, das alles ist zu sehr mit den Kerngedanken von Hirschs Weltanschauung verknüpft, als dass sich ein Zweifel regen könnte. Die Lebensbejahung, das Glück des Diesseits wird ja in allen möglichen Wendungen von ihm verkündet. Und er sollte die edelste Quelle des irdischen Glücks, den ureigensten Lohn des gottergebenen, gottgetreuen Dieners die Freude an der gotterschaffenen Welt vernachlässigt haben?

Ein in seiner Schlichtheit rührendes Wort von Hirsch ist mir berichtet worden. Er konnte und wollte nicht die heutzutage beliebten jährlichen Sommerreisen unternehmen, konnte und wollte in seinem Amte, in seiner rastlosen Arbeit nicht eine längere Unterbrechung eintreten lassen. Einmal entführte sein Schwiegersohn ihn nach der Schweiz. Und als er heimgekehrt war, da meinte er: Ich fürchtete mich immer, wenn ich einst vor Gottes Richterstuhl erscheinen würde, vor der Frage: „Ich habe eine so schöne Welt geschaffen, was hast du von dieser Welt gesehen?“ Nun kann ich doch Rede stehen. Das schönste und gewaltigste Stück seiner Erde habe ich geschaut!

Und wieviel Eindrücke hat er aus einer schlichten Rheinfahrt gewonnen. „Aus der Mappe eines wandernden Juden“ sind

die Betrachtungen betitelt, die im Besonderen freilich an die Gespräche anknüpfen, in denen er mit Reisegenossen über die trübe Gegenwart des Judentums, über seine Aufgaben und Ziele sich auseinandersetzte. Aber wie bricht da immer die innige unausrottbare Liebe zur Natur hervor. Eine Stelle von vielen:

„Was waren unsere alten Rabbiner für andere Männer! Wie haben sie in Gottes herrlicher Natur geatmet und gefühlt, gedacht und gelebt! Wie haben sie unseren Sinn für alles Erhabene und Schöne in der Schöpfung wecken wollen! Wie wollten sie aus Morgenstrahl und Abendröte, aus Tageslicht und Schattennacht, aus Sternenschimmer und Blütenschmelz, aus Meeresrauschen und Donnerrollen und Blitzesflug uns den Kranz der Verherrlichung unserem Gotte winden lehren; wie wollten sie in jedem Geschöpfe einen Prediger seiner Macht, einen Mahner an unsere Pflicht uns zuführen. Zu welcher Gottesoffenbarung haben sie das Buch der Natur uns gemacht!“

* * *

Das Genie ist ein Stück Natur, ursprünglich wie die Natur und schöpfend aus der Natur. Aber Hirschs Wirksamkeit, seine Wirksamkeit als Menschenbildner allein aus seinem Verhältnis zur Natur erklären zu wollen, wäre natürlich durchaus verfehlt. Ist es doch der G e i s t des Judentums, der G e i s t des göttlichen Gesetzes, den er in den Mittelpunkt all seiner Betrachtungen stellt. Ist doch die Naturbetrachtung für ihn nur eines der Hilfsmittel, um das Gottesgesetz in seinem Sinn zu deuten. Und haben doch die „Stubenhocker, die die Gottesherrlichkeiten auf Erden nie geschaut“ nicht minder im Bann der Persönlichkeit und der Gedankenwelt Hirschs gestanden!

Er hat Seelen geschaffen. Darum musste er seelenkundig sein. Und in der Tat, jeder grosse Menschenbildner, jeder grosse Erzieher ist ein grosser Psychologe. Nicht in dem Sinne, dass er die Systeme der Psychologie beherrscht, nicht einmal in dem Sinne, dass in ihm eine genaue Kenntnis aller Schwächen und Leidenschaften, aller guten Keime und Triebe des Menschenherzens lebt und er nun systematisch und bewusst die guten Keime pflegt und die Schwächen nutzt. Der grosse Menschenbildner spielt das Seeleninstrument der ihm Anvertrauten wie ein grosser Künstler. Er schafft die Harmonien nach Gesetzen, die wir nachträglich — vielleicht — ableiten und feststellen können, von denen er selbst aber nur Weniges weiss.

Ich habe in einem anderen Zusammenhang ausführlich gezeigt, wie von den Propheten bis herab auf die neueste Zeit alle Führer in Israel, die einen entscheidenden Einfluss auf ihr Volk geübt, die nicht nur theoretisch sein Wissen gemehrt, sondern es durch ihr Wort auch fortgerissen zur opferfreudigen Hingabe an Gott und sein Gesetz, dass diese alle, was sie an Gedanken gaben, durch das Medium des Gefühls fruchtbar machten für den Willen. Ich will zum leichteren Verständnis des folgenden hier in aller Kürze noch einmal sagen, weshalb diese Tatsache in psychologischen Gesetzen begründet ist.

Es hat in einer früheren Zeit an einer klaren Einsicht in das Verhältnis der Seelenkräfte gefehlt. Man war der Meinung: die Erkenntnis, dass etwas unrecht sei, das völlige Verständnis für das Wesen der Sünde würde dem Menschen das Unrecht der Sünde unmöglich machen. Man glaubte eben, der Verstand wirke unmittelbar auf den Willen und übersah die Mittelglieder, die, häufig allerdings unter der Schwelle des Bewusstseins, zwischen dem Denken und Wollen die Kette schliessen.

Diese unentbehrlichen Mittelglieder nun sind in dem Gefühlsleben des Menschen gegeben. Die Welt der Gefühle ist psychologisch freilich noch wenig erforscht, darüber aber herrscht ziemliche Uebereinstimmung, dass das Gefühl im Seelenleben die entscheidende und wirksamste Rolle spielt. Was jedem einzelnen geistigen Zustande seinen eigentümlichen Charakter verleiht, ist vorzüglich die Stimmung, die während desselben herrscht, ihn bestimmt und durch ihn bestimmt wird. Ebenso wie bei den unmittelbaren Empfindungen spielen auch bei dem Verlaufe der Vorstellungen das Interesse und die durch das Interesse bestimmte Aufmerksamkeit eine wesentliche Rolle. Ebenso beruht die Stärke der Vorstellung auf ihrem Verhältnis zum Gefühl. Aber auch bei aller Unabhängigkeit von den praktischen Bedürfnissen und den Forderungen des Augenblicks ist das Denken dennoch stets mit einer gewissen Stimmung verbunden. Es sind Gefühlselemente vorhanden, die nur so leicht übersehen werden, wenn sie sich nicht in den Vordergrund drängen, sondern sich dem Spiel der Gedanken unterordnen. Ein durchaus gefühlloses

Denken (wie spekulative Philosophen es so oft gefordert haben) existiert nicht. Nur vermöge der mit allen Vorstellungen und Gedanken verbundenen Gefühlselemente wfrd die Erkenntnis eine Macht in der Seele. Es ist psychologisch falsch, wenn man so oft von dem Streit der Vernunft mit den Leidenschaften spricht. Direkt kann ein solcher Streit gar nicht stattfinden. Ein Gedanke kann ein Gefühl nur dadurch verdrängen, dass es ein anderes Gefühl erregt, das im Stande ist, jenes zu beseitigen. Wenn man vom Kampfe der Vernunft mit der Leidenschaft redet, so wird ein Kampf gemeint zwischen den mit vernünftigen Rücksichten verknüpften Gefühlen und heftigeren mit weniger Gedankenelementen verbundenen Gefühlen, die man mit dem Ausdruck Leidenschaft bezeichnet. Ein Gefühl kann sehr stark und innig sein, ohne heftig zu sein, wird aber dann häufig übersehen. Die mit ideellen Zwecken und Verhältnissen verknüpften Gefühle sind weit weniger als die primitiven, mit den physischen Lebensfunktionen verbundene Gefühle im Stande, augenblicklichen Effekt und plötzliche Aufwallung zu bewirken. Die ideellen Gefühle sind mehr über grössere Zeiträume verteilt und wirken mehr im Verborgenen. Und dennoch sind sie im Stande, sich Schritt für Schritt des Mittelpunktes der Seele zu bemächtigen, und die angesammelte, ursprünglich von jenen Trieben beherrschte Energie in ihren Diensten zu benutzen. — Das innige Verhältnis zwischen Gefühl und Wille aber ist mit der Tatsache gegeben, dass nur ein starkes lebhaftes Gefühl Motiv des Willens ist. Erkenntniselemente an und für sich führen nicht zur Willensbewegung.

Also Gedanken vermögen den Willen nur zu bestimmen, wenn sie den Umweg nehmen über das Gefühl. Freilich eine stete Inanspruchnahme des Gefühls schädigt seine Frische und Lebendigkeit. Das gilt aber mehr von den elementaren Gefühlen, von denen, die durch einfache und sinnliche Reize erzeugt oder von denen, die stets mit den gleichen Mitteln und in gleicher Form angeregt werden. Die ideellen Gefühle aber, d. h. diejenigen die mit einem grösseren oder kleineren Kreise von Vorstellungen verknüpft sind und diejenigen, die durch neue

Gesichtspunkte oder anders gestaltete Formen wieder erweckt werden, können nicht nur ihre Stärke (wenn auch nicht ihre Heftigkeit) behalten, sondern durch Wiederholung nur gewinnen. Die nämliche Summe von Energie, die im Moment der Erregung ausgelöst ist, lässt sich auch später auslösen, nur gewissermassen in mehrere Ströme verteilt. Das Gefühl gewinnt also an Mannigfaltigkeit und Innigkeit, was es an Frische verliert. So wird gerade für die Welt der höheren Gefühle die Erkenntnis und die Bereicherung der Vorstellungen von der grössten Bedeutung. Durch die Verbindung, die die Vorstellungen miteinander eingehen, werden auch die Gefühle anders gruppiert. Durch die Beziehung der Gedanken zu neuen Gedanken gehen die Gefühle in neue Gefühle über.

Wer also durch das Gefühl auf den Willen dauernd wirken will, muss so häufig wie möglich neue Gedankenreihen vorführen, um die Vorstellungswelt des ihm Anvertrauten zu bereichern und durch die neuen Vorstellungen einen neuen Weg zu seinem Herzen zu finden, er muss verschiedenartige Formen wählen, um das Gefühl von Zeit zu Zeit an einem anderen Ende zu ergreifen.

Was ich hier ausgeführt, ist von der Wissenschaft festgestellt und in den systematischen Werken der Psychologie zu lesen, und es klingt doch so, als hätte ich das alles aus einer Analyse der literarischen Produkte Hirschs gewonnen, als hätte ich diese Gesetze aus der genaueren Beobachtung seines Wirkens abgeleitet. So sehr war seine Arbeit eine Erfüllung der psychologisch gegebenen Aufgabe. Ja, wenn es das Ziel des Menschenbildners ist, dem Willen die Richtung zu geben und diesem Ziele mit allen Mitteln auf allen Wegen zuzustreben, und wenn der erfolgreichste Weg, wie wir gesehen, eben der ist, eine Fülle von Gedanken durch das Medium des Gefühls dem Willen zuzuführen, dann war Hirsch das Ideal des Menschenbildners.

Ich setze bei dem Leser die Kenntnis der Werke Hirsch's voraus und begnüge mich daher mit Andeutungen. Den Willen zu bestimmen und natürlich religiös und im Sinne des gesetzes-

treuen Judentums zu bestimmen, das stellt Hirsch sich als Aufgabe. Es ist kühn, bei dem weitschichtigen Material, das als Ergebnis einer so gesegneten nahezu sechzigjährigen literarischen Wirksamkeit vorliegt, eine allgemeine Behauptung aufzustellen. Ich glaube sie wagen zu dürfen. Es gibt wohl keinen Aufsatz, keine wissenschaftliche Auseinandersetzung, keine grössere zusammenhängende Stelle in seinen Kommentaren, keine Besprechung eines noch so entlegenen Themas, die nicht in irgend einer Form auf das Ziel zusteuerte, den Willen des Lesers zu bestimmen, d. h. für Hirsch: ihn zum Gehorsam gegen Gott und Sein heiliges Gesetz zu führen. Die „Gesammelten Schriften", die ein sehr gutes Bild der Vielseitigkeit und Mannigfaltigkeit von Hirschs literarischen Arbeiten geben, eignen sich am besten dazu, diese Behauptung nachzuprüfen. „Die jüdische Heiterkeit", „Die Kunst schön zu sein und lange zu leben", „Der jüdische Gemeinsinn", „Einige Andeutungen über den hebräischen Unterricht als gemeinsames Bildungselement", das sind Aufsätze, die mehr kulturhistorischen Charakter tragen, und doch wie sind auch sie letzten Endes darauf angelegt, die Leser zu Juden zu erziehen, zu willensstarken Juden, die in dem Bewusstsein von der alles überragenden Bedeutung ihrer Religion, ihrer Sprache, ihrer Kultur, ihrer nationalen Eigenschaften den Vorschriften folgen, den göttlichen Geboten, die ihr ureignes, besonderes Wesen geprägt haben.

Soll ich hier den Nachweis führen, wie Hirsch den Willen der Leser sich, oder besser seinen Zielen dienstbar macht durch die Erregung des Gefühls, wie er mit unerreichter Meisterschaft alle Saiten des Gefühllebens erklingen lässt, uns bald zur seligen Lust emporhebt, bald in düsteren Schmerz versenkt? Der hat nie seines Geistes einen Hauch verspürt, der nicht in allen Fibern erzitterte, dem nicht ein Riese'n über den Rücken rann, wenn er die Perlen unter Hirschs Kalenderbetrachtungen las. Gesänge sinds, aber Gesänge von einer seltenen Mannigfaltigkeit Da erklingt eine liebliche Weise[1]):

[1]) Adarbetrachtung: „Die verschiedenen Grössen." Ges. Schr. II S. 59.

Es leuchtet der Mond. Mild strahlt sein silbernes Licht. Eines Säuglings Auge erträgt seinen Strahl, und spielend greift eines Säuglings Hand nach dem freundlichen Licht. Mild dämmernd hält er Wacht über die schlafende Erde und gesellt sich als freundlicher Führer zu dem Wanderer in der Nacht. Bescheiden entzieht sich dem Forscherblick sein stilles Wirken in dem Trieb der Kräfte, in der schwellenden Woge, in den Schwingungen der Nerven, und nicht immer und nicht in stets gleicher Fülle grüsst uns sein Licht. In stetem Wechsel steigt und fällt seine lichtige Grösse, wächst aus völligem Dunkel zur ganzen Lichtfülle empor und ringt sich durch die Phase gänzlichen Verscheidens immer wieder zu neuem Wachsen hinan. Sein Reich ist die Nacht, doch weicht er auch nicht vor dem Tagesstrahl der Sonne. Vom Sonnenglanze verdunkelt, vollbringt er gleichwohl mitten unter der Tagesherrschaft der Sonne, still und bescheiden die eigene Bahn. Ist bald ein stiller Begleiter der Sonne, und steigt bald herauf, wenn die Sonne gesunken.

Und diese liebliche Weise schwillt an zu immer volleren Akkorden, und Sonne und Mond, „die verschiedenen Grössen“, werden zum Symbol der Völkergenien von Esau und Jakob. Wehmut und Lust, Wonne und Schmerz ertönt in den ergreifenden Klängen jener Ijarbetrachtung zum אב הרחמים:[2])

Eine dunkel-lichte Zeit. mit ihren Schrecken und ihrem Erhabenen, mit ihrer Verzweiflung und ihrer Seligkeit, mit ihrem todumflorten Leben und ihren lebendurchdrungenen Toten — steigt alljährlich mit diesen Worten aus dem Grabe der Vergangenheit in die frisch pulsierende Gegenwart. — Was wollen die Toten unter den Lebendigen? Sie wollen sie zu ihrem Tode und ihrem Leben begeistern.

Aber Wehmut und Lust lösen sich, sie verschmelzen zu dem spornenden Gefühl, zu dem willenskräftigen Trieb, den Ahnen gleich zu werden, die Hirsch nun schildert im Gegensatz zu den lauen Bekennern des Judentums seiner Zeit: „Sie hatten einen Eigner und kannten seinen Willen, sie kannten ihren Hort und wussten sein Verlangen“.

Wir können hier auf beschränktem Raume nur wenige Beispiele vorführen. Jedem Kenner der Schriften Hirschs werden sich viele andere bieten. Ich erinnere in diesem Zusammenhang besonders an die Nissanbetrachtung[3]): „Werden sie wieder aufleben, die dürren Gebeine?“ Auch hier aus niederdrückenden

---

[2]) Ges. Schr. III S. 152.

[3]) Ges. Schr. II S. 72.

und emporführenden Gefühlsmomenten jene unnachahmliche Mischung, welche den Menschen erhebt, wenn sie den Menschen zermalmt.

Aber die mächtigste Wirkung üben seine Reden, wenn es wie Donner aus ihnen grollt, wenn er seinem Volk kündet sein Vergehen, dem Hause Jakobs seine Sünde. Mit elementarer Gewalt brausen die Sturmworte heran, das rüttelt und zerrt an uns, das reisst uns empor, jeder Widerstand ist vergeblich. Da ruft er uns auf zu heissem Kampf, hinauf, hinan, zu mutigem Ringen um den Siegespreis. Da prasseln die Blitze des Spottes und der Ironie gegen all die Ueberhebung und das törichte Selbstbewusstsein entarteter Zeitgenossen. Auch hier müssten wir die Betrachtungen ganz wiedergeben, wollten wir Beispiele anführen. Ich erwähne nur unter den vielen die Nissanbetrachtung. „Denn siehe der Winter ist vorüber", „Der Jude und seine Zeit", „Der Religionsunterricht", „Das jüdische Ceremonialgesetz", „Die Trauer des neunten Aw", alle Tischribetrachtungen usw.

Ich fürchte den Vorwurf, den der Talmud David entgegenhielt auf seine Worte זמירות היו לי חקיך „Gesänge sind mir deine Gesetze". Ist die Betonung des Gefühlsmässigen nicht eine Entwertung dessen, was mit dem Anspruch unverbrüchlicher Gültigkeit und Wahrheit auftritt? An anderer Stelle habe ich gezeigt und es mit Stellen belegt, dass im Talmud zwei Richtungen herrschen, die eine, die die ästhetische Wertung der Thorawerke verwirft, und die andere, die sie würdigt und anerkennt. Und so mögen auch für die Schriften Hirschs die beiden Anschauungen ihr Recht sich wahren und ich meine, es ist das beste Kriterium für die wahre und unvergängliche Grösse Hirschs, dass Menschen von den verschiedensten Anlagen, die einen mit zarterem *Empfinden* und die anderen, die kühlen *Denker* und Kampfesnaturen, den Namen des Meisters mit *gleicher* Verehrung nennen.

Freilich, würde Hirsch nicht selbst gegen diese Hervorhebung des Gefühlsmässigen in seinen Schriften entschieden protestieren? War er doch der geschworene Feind aller in

Gefühlen schwelgenden religiösen Betätigung. Die Aesthetisierung der Religion, die Meinung, der Dienst Gottes erschöpfe sich in einer ästhetischen Gestaltung des Gottesdienstes, in Chorgesang und Orgelklang, prunkvoll erbauten Synagogen, diese Meinung freilich war ihm in der Seele verhasst. Aber bei Hirsch setzt sich ja jede Gefühlserregung, wie wir gesehen, um in einen Appell an den Willen, all die Tiefe der Empfindung, alles Weiche und Zarte, alles Herbe und Harte, das er in seine Worte legt, dient überall und immer einer praktischen Nutzanwendung, führt uns auf allen Wegen zu dem einen Ziele, zu der Forderung des Gehorsams gegen das göttliche Gebot.

Entscheidend ist das Letzte. Hätten wir es in Hirschs Schriften wirklich nur mit Aeusserungen eines Gefühlslebens zu tun, und wären die Aeusserungen noch so mannigfaltig, und wäre das Gefühl noch so stark und ursprünglich, ihre Wirksamkeit wäre eine vorübergehende, nicht von Dauer für den Einzelnen und nicht hinüberreichend in kommende Zeiten. Die Schriften aber haben Menschen gebildet in ihrer Zeit und werden, das ist ohne Prophetengabe schon jetzt vorauszusagen, auch künftigen Geschlechtern die Wege weisen. Und der Grund hierfür, und das ist eben das Entscheidende, ist in ihrem Gedankenreichtum gegeben. Die Gefühle sind nicht leer, sondern getragen und erfüllt von einer schier überwältigenden Masse von Ideen und Vorstellungen. Predigten, und mögen sie noch so bedeutend sein, sind für ihre Zeit, bald lagert auf ihnen Staub, sie veralten und verlieren immer mehr an ihrer ursprünglichen, werbenden Kraft. Das gilt auch von den Deraschahs des Mittelalters und der Neuzeit. Mehr als sieben Jahrzehnte sind verflossen, seitdem die Betrachtungen in den Jahrgängen des „Jeschurun" erschienen. In unserem Leben, in unseren Anschauungen, in unserem wissenschaftlichen Denken, haben sich ausserordentliche Umwälzungen vollzogen, aber die Betrachtungen wirken, als wären sie heute geschrieben. Denn es sind eben keine Predigten, und wollte man sie als solche bezeichnen, so sind es Predigten von einer einzigen Art. Und dies, weil die beiden anderen Momente:

die Bestimmung des Willens und die Erregung des Gefühls wohl eine hervorragende Rolle in ihnen spielen, aber dennoch in ihrer Bedeutung zurücktreten vor der Fülle der neuen Gesichtspunkte, dem Reichtum nie geahnter Beziehungen, die der Verfasser aus der Gedankenwelt des Judentums vor unseren Augen entwickelt. Wir haben oben ausgeführt, und es ist das ja eine tägliche Erfahrung, dass die Gefühlserregungen sich abschwächen, je häufiger sie wiederholt werden, dass sie wirkungslos verpuffen und ohne alle Früchte fürs Leben bleiben, wenn man ihnen nicht neue Kraft einhaucht durch Verknüpfung und Verflechtung mit neuen Vorstellungen. Dass das überall und ununterbrochen in Hirschs Schriften geschieht, braucht man nicht durch Beispiele illustrieren. Es hiesse ja auch eine ganze Weltanschauung entwickeln, eine Weltanschauung, die zugleich das scheinbar Geringste und Wertloseste in der Welt berücksichtigt, wollten wir ein rechtes Bild von dem Gedankenreichtum geben, der sich in diesen Schriften entfaltet.

Zweifellos ist es vor allem das Verdienst des gewaltigen Gegenstandes, der in den Betrachtungen und in den Kommentaren behandelt wird, dass wir diese Fülle von Anregungen empfangen. Ist's doch das Judentum mit dem von der Gottheit empfangenen Gesetzbuch, seiner allumfassenden biblischen und nachbiblischen Literatur, seiner vieltausendjährigen Geschichte. Und haben doch alle Zeiten und Geschlechter auf diesem unerschöpflichen Boden Schätze über Schätze gehoben. Es ist darum ein seltsamer Einfall, wenn manche Verehrer, übers Ziel hinausschiessend, und im völligem Widerspruch zu der wahren Eigenart des Meisters, der sich überall mit Zurückhaltung äussert, wenn sie den Pentateuchkommentar — den Kommentar nennen und damit die zweitausendjährige Geschichte der jüdischen Pentateuchexegese aus ihrem Gedächtnis streichen wollen. Und doch ist seine Schriftbetrachtung, seine Symbolik, seine Art, aus Gesetz und Sitte, aus Litteratur und Geschichte das wahre Wesen des Judentums geschichtlich zu entwickeln, genial, genial in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes. Wie die Natur überall den kürzesten Weg nimmt, wie sie mit den einfachsten

Mitteln arbeitet, so das Genie. Die schlichteste Beobachtung, ein Vorgang, den Unzählige gesehen, wird ihm zum Ausgangspunkt einer epochalen Entdeckung oder Erfindung. So Hirsch in seinen Schriften. Immer wieder müssen wir es bedauern, dass wir im Rahmen dieses Aufsatzes nur wenige Beispiele bringen können. Das Schewuothfest, so wird in einer Siwanbetrachtung[1]) ausgeführt, das Fest der Gesetzgebung, das grundlegende und wichtigste, ist auf nur einen Tag beschränkt, und die Feier ist nicht mit einem Gebot verknüpft, die Thora hat kein Symbol. Aus dieser Idee, diesem Samenkorn eines Gedankens entfaltet sich vor unsern Augen Wurzel und Stamm und Gezweig unseres Lebensbaumes, das ganze Wesen der jüdischen Religion, der fundamentale Unterschied zwischen der Thora und den heiligen Urkunden der Völker, zwischen dem Begriff Gesetz und dem der „Religion". Und eine andere Siwanbetrachtung[2]). „Es sprach — Gott — alle diese Worte — zur Mitteilung". Es ist vielleicht der schlichteste Satz aus den Kapiteln über die Offenbarung am Sinai zum Ausgangspunkt gewählt, und wie reich beschenkt kehren wir von dieser Betrachtung heim! Zugleich ist diese Art ein gutes Stück grandiosen Anschauungsunterrichts. Dass „das Mass der Thora weiter ist als die Erde und breiter denn das Meer", das kann nicht deutlicher und dauernder dem Bewusstsein eingeprägt werden als durch eine Betrachtungsart, der das unscheinbarste Moment, die schlichteste Bibelstelle Gelegenheit gibt, uns zu zeigen, wie die Quelle des Thoragesetzes, des Thorawortes in überschäumender Fülle auch an unbesuchten und ungekannten Orten sprudelt.

* * *

Samson Raphael Hirsch als Erzieher! Wie er es mir durch seine Schriften gewesen und warum er es mir gewesen, habe ich zu zeigen versucht, und dass diese seine Wirksamkeit auf psychologischen Gesetzen beruht und darum an jedem jungen

[1]) Ges. Schr. I S. 80 ff.
[2]) Ges. Schr. III S. 168 ff.

Juden sich bewähren muss, der sich in den Bereich seiner Erziehertätigkeit begibt, an dem er seine erzieherische Kraft entfalten kann, der zu seinen Schriften sich wendet und immer wieder zu jener Weisheit zurückkehrt, die einst der Mund des Lehrers verkündet hat.

Samson Raphael Hirsch als Erzieher! Das wäre ein dankbares, fruchtbares, vielgestaltig zu behandelndes Thema. Ich habe nur seine Schriften berührt, aber er hat ja auch eine gottgesegnete, praktische Wirksamkeit entfaltet, er hat ja Menschen gebildet Generationen hindurch, die Verlorenen zurückgebracht, die Verstossenen gesammelt, eine blühende Gemeinde schier aus dem Nichts geschaffen, die Jugend gelehrt, die Männer gestählt. Und vor allem, er war Gründer und Leiter einer höheren Schule, Pädagoge im engeren Sinne, und dass er hier der rechte Mann auf dem rechten Platze war, lehrt der Erfolg. Anregend und inhaltreich sind auch seine pädagogischen Aufsätze, die er zum Teil im „Jeschurun", zum Teil in Schulprogrammen veröffentlicht hat. Letzten Grundes ist die Technik der Pädagogik nur eine, es können daher nur immer die gleichen Wahrheiten ausgesprochen werden. Auch will Hirsch eigentlich nur den Nachweis führen, dass in Bibel und Talmud die gleichen Sätze ausgesprochen werden, die heute Allgemeingut der Pädagogen sind. Dennoch begegnen wir bei Hirsch Gedankengängen, die der ganz modernen pädagogischen Bewegung entsprechen. Eines der bekanntesten Bücher dieser Bewegung ist Försters „Jugendlehre". Wer dies Werk liest, und mit den Erörterungen Hirschs vergleicht, wird überrascht sein, wie ähnlich hier und dort die Grundideen sind. Wenn es bei Förster heisst, der Grundfehler unsrer Erziehung beruhe darauf, dass wir die Moral als eine dem Kinde feindliche Macht hinstellen, die immer zu verbieten hat nnd dem Kinde seine liebsten Wünsche stört, während wir uns doch mit den natürlichen Trieben des Kindes, der Tapferkeit, dem Mut, dem Selbstbewusstsein verbünden, ihm zeigen müssten, dass die Selbstüberwindung, die in der Erfüllung der Sittengebote gegeben, der Ausfluss höchster Tapferkeit ist, so vergleiche man damit Hirsch (Programm 1875): „Des

Kindes Stolz ist es „gross“ zu sein und „gross sein“ bedeutet dem jüdischen Kinde dem Gottesgesetze vollen Gehorsam zu leisten“. Oder man vergleiche mit dem ausgezeichneten Abschnitt „Erziehung zur Selbstständigkeit“ in Försters „Jugendlehre“ in der er in trefflicher Weise zeigt, dass es unsere Hauptaufgabe sein muss, das Kind dahin zu führen, dass es seine eigenen Wege geht, unbekümmert um die Anfeindungen, die es dadurch von seiner Umgebung erfährt, man vergleiche damit was Hirsch (in demselben Programm) über den Wert des Minoritätsbewusstseins für die Charakterbildung sagt.

Aus vielen Stellen seiner Schriften geht es hervor, dass er, der ein Lehrer der Grossen war, auch in die Seele der Kleinen sich vertiefen konnte. Goldene Worte spricht er über die individuelle Behandlung des Kindes, und unwiderleglich, wenn auch noch nicht allgemein anerkannt, sind seine Ausführungen über das völlig widersinnige, unpädagogische und Geist und Gemüt des Kindes verwirrende Erziehungsmittel der Märchenerzählungen. Hier möchte ich einen kleinen Zug einfügen, der, mehr als alle theoretischen Erörterungen es könnten, ihn als den echten Kinderlehrer zeigt, aus dem die Liebe zu den Kindern in herzerquickender Frische hervorbricht. Er ist mir von einem Augenzeugen berichtet worden. In der Synagoge zu Frankfurt stellten sich die Kinder während der Predigt in den grossen freien Raum vor die Kanzel. Hirsch war mitten in seiner Predigt, als mehrere Kinder zu weit vordrängten, und der Vorsteher herantrat, um sie zurückzuführen. Da unterbrach Hirsch seine Predigt: Herr . . . lassen Sie die Kinder, ich spreche zu den Kindern, für die Kinder, und nun folgte eine seiner wirkungsvollsten Predigten, in der er, halb zu den Kindern, halb zu den Erwachsenen gewandt, den Wert und die Bedeutung des Kindes für die Zukunft des Judentums schilderte.

Aber was er seinen Zeitgenossen gewesen und dem engeren Kreis seiner Gemeinde, das gehört nicht der Vergangenheit an — es wirkt noch hinein in die Gegenwart und noch hinüber in eine nahe Zukunft, wenn auch nur mittelbar. Er war der Lehrer der Kinder, das Vorbild der Jünglinge, der Vorkämpfer der Männer,

Trost und Bürge für die Greise; doch das ist er gewesen. Aber für alle Zeiten bleibt er, und das durch seine Schriften, der Erzieher unseres Volkes. Wir nannten diese Schriften: „Reden an die jüdische Nation". Wir dachten an Fichte, aber hier ist mehr als Fichte. Wie kalt und schal erscheinen uns heute diese Reden an die deutsche Nation und wie warm und lebendig und jugendfrisch die Reden an die jüdische. Freilich dort das Thema des Patriotismus, wenn auch für uns nicht wie für Lessing eine heroische Schwachheit, so doch immerhin ein menschliches Ideal, und hier das Gesetz des lebendigen Gottes, des Menschen Heil und seine Seligkeit, gedeutet von einem gottbegnadeten Sänger und Weisen. Und der Erfolg? Wäre es nicht nun bald zwei Jahrtausende Israels Schicksal von Prüfung zu Prüfung schreiten, wäre nicht an der Wiege unseres Volkstums uns mitgegeben das „Und dennoch", das uns die schwersten, trübsten Zeiten überdauern liess, wir müssten verzagen. Wir können die Ereignisse an sich freilich nicht zum Vergleich stellen, dort die Erhebung gegen den fremden Eroberer, der Befreiungskrieg und seine Folgen, hier die Renaissance des gesetzestreuen Judentums. Aber sind die Ausstrahlungen einer Lichtquelle, wie sie in Hirschs Schriften gegeben ist, in unsere Kreise nicht gar zu winzig, sind die Wirkungen einer solchen Persönlichkeit, wie sie bis jetzt in die Erscheinung getreten sind, nicht gar zu spärlich, fand der grosse Moment nicht ein kleines Geschlecht? Wir können's nicht leugnen. Der Traum, den Hirsch geträumt, das Judentum, das unser ist, in altem Glanze wieder zu erblicken, dass in den Stätten alter Talmudherrlichkeit die Heldenjünger um die alte Fahne sich zusammenscharten, dass überall sich wieder blühende Gemeinden zu frommen Wirken nach der Väter Art erhöben, er blieb bisher ein Traum! Und wollten wir, und wenn wir wollten, es bliebe nicht ein Traum!

O dass in diesen Tagen der Funke zündete in tausenden von Herzen, der Funke, der auch jetzt noch glüht in seinen Worten, der Funke, der entstammt dem Feuer unseres göttlichen Gesetzes! Dass der Entschluss in ihnen reifte: Wir wollen lernen,

Gott zu fürchten, wir wollen Tag für Tag, und wäre es auch nur kurze Zeit, den Worten jenes Mannes lauschen, der uns mit Mut und Kraft erfüllt, das Höchste zu vollbringen im Dienste unseres Gottes. Gewiss, wenn ihr nur zu ihm kommt, er lässt euch nicht, er hätt' euch denn gesegnet! J. W.

Die modernste Deutung des biblischen Sündenfallsberichts.

Von Geh. Reg. Prof. Dr. E. König, Bonn.

Nachdem in früheren Zeiten nur ganz vereinzelt die Meinung aufgetaucht war, dass die Erzählung der Bibel vom Zustandekommen der ersten Menschensünde einen erotischen Hintergrund besitze, häufen sich neuerdings die Stimmen, die diese Auslegung empfehlen. Der umfassendste Versuch aber, die sexuelle Auffassung dieses Berichts zur Herrschaft zu bringen, ist erst unlängst gemacht worden.[1]) Deshalb ist es Zeit, dass dieser Versuch auf seine Berechtigung geprüft werde.

Jener Deutungsversuch nimmt seinen Ausgang von der Frage: „Ist das Verbot des Essens vom Baum in der Mitte des Gartens willkürlich gewählt? Hätte ebenso gut irgend eine andere Sache den ersten Menschen verboten werden können, um ihre Uebertretung des Verbots zu demonstrieren?“ Diese Frage ist allerdings an und für sich berechtigt. Aber erstens kann von der Möglichkeit ihrer Bejahung keineswegs die Möglichkeit jenes Vorgangs abhängig gemacht werden. Denn auch bei tausend andern Vorgängen in der Geschichte kann gefragt werden, ob sie nun gerade so sich zugetragen haben müssten, und kann ihr Wahrheitsgehalt nicht davon abhängig

---

[1]) Von Dr. Ludw. Levy (Brünn) in dem Aufsatze „Sexualsymbolik in der biblischen Paradiesgeschichte“, der in der „Jmago“, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften, herausgegeben von Prof. Sigmund Freud (Wien) u. a. (1918), S. 16 ff., erschienen ist.

gemacht werden, ob ihr Ausgangspunkt sich als „willkürlich“ und deshalb wenig glaubhaft ansehen lässt. Zweitens kann aber auch gezeigt werden, dass das Verbot des Essens vom Baum in der Mitte wirklich nicht „willkürlich gewählt“ ist, wenn auch aus andern Gründen, als mit denen jener Fragesteller seine Frage verneint.

Dieser nämlich behauptet, die verbotene Frucht sei ein Apfel gewesen, und deswegen nicht willkürlich gewählt. Denn schon dieser Apfel spiele als Bild für die weibliche Brust jenes Verbot und dessen Uebertretung auf das erotische Gebiet hinüber. Aber von welcher Art der Baum, dessen Früchte verboten wurden, gewesen ist, steht nicht im Texte von 1. Mos. 2,9 usw., und unter den mehreren Vorschlägen, diese Art zu bestimmen, ist der Gedanke, dass jener Baum zu den Apfelbäumen gehört habe, erst sehr spät hervorgetreten, indem man sich von dem Zusammenklang der Worte malum „Böses“ und malus „Apfelbaum“ anregen liess.[1] Ferner müssten, auch wenn ein Apfelbaum gemeint gewesen wäre, dessen Früchte nicht auf die weiblichen Brüste oder gar, wie es in jenem Aufsatze mit Zuhilfenahme des Feigenblattes auch heisst (S. 19. 24. 27), auf den weiblichen Geschlechtsteil hinweisen. So demnach meint man neuestens, jenes Verbot vom Charakter der Willkürlichkeit befreien zu müssen. Aber das Verbot, von jenem Baume zu essen, war auch dann keineswegs „willkürlich gewählt“, wenn es nicht so auf jene geschlechtlichen Dinge hinzielte. Denn da die Menschen sich in einem Garten aufhielten, der mit allerlei Bäumen bepflanzt worden war (1. Mos, 2, 9), war es ein ganz natürliches und naheliegendes Mittel, die Dankbarkeit und den Gehorsam der Menschen zu prüfen, indem ihnen die Vermeidung der Früchte eines einzelnen unter den Bäumen geboten wurde.

Doch war dies nur ein allererster Anfang in der Untersuchung des zur Entscheidung vorgelegten Problems. Nun

[1]) Vgl. Oskar Dähnhardt, Natursagen, Bd. I (1908), S. 210, wo auch die jüdische Ueberlieferung, dass der Ethrog, eine Citronenart, die verbotene Frucht gewesen sei, zu Worte kommt.

müssen weiter alle anderen Züge in jener alten Erzählung nach ihrem Verhältnis zur sexuellen Deutung befragt werden, und für den weiteren Gang der Untersuchung muss natürlich die Regel gelten, dass diejenigen Umstände nichts entscheiden können, die eine solche Deutung etwa als möglich erscheinen lassen. Vielmehr können nur die Momente von entscheidendem Gewicht sein, die eine solche Auffassung entweder erzwingen oder verhindern. Folgen wir nun mit diesem kritischen Massstab dem Vorgehen der neueren Vertreter der sexuellen Deutung von 1. Mos. 2, 9 ff. und hauptsächlich des obengenannten neuesten unter ihren Wortführern!

I.

Bei den Worten „Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und sie werden sein Ein Fleisch“ (2, 24) bemerkt man: „Jetzt ist der Moment gegeben, zu sagen, wie sich der erste Mensch und sein Weib geschlechtlich fanden. Woher kam ihnen denn das sexuelle Wissen?“ (S. 18). Aber eine Aussage darüber erwartet vom Texte nur der, welcher jene alte Erzählung auf das Niveau eines gemeinen Romans hinabdrücken zu dürfen meint, und hat jener biblische Erzähler nicht auch das Erlernen anderer Betätigungen, wie z. B. des Essens, der Natur der Dinge oder der Beobachtung der Umwelt überlassen? Ausserdem erlaubt sich ein solcher Ausleger auch, den Ausdruck „Ein Fleisch“ (eine innigst verbundene Doppelgrösse oder ein Wesen) bloss im körperlichen Sinne zu verstehen. In jener Erzählung aber ist das Weib unmittelbar vorher (V. 23) als die dem Manne entsprechende Gehilfin begrüsst worden, weil sie ausser dem aufrechten Gange auch das geistsprühende Auge, das lebhafte Mienenspiel und das seelenvolle Lächeln zeigte, was alles er vorher (V. 20) an den Tieren vermisst hatte. Nach jenem Erzähler gehören die seelischen Eigenschaften des weiblichen Wesens mindestens auch zu den Motiven, die den Mann in ihm einen guten Kameraden finden lassen. Hüte man sich also auch deshalb, jene Erzählung von ihrer Höhenlage herabzuziehen

Also bis jetzt sollte das ein Beweisgrund für die Richtigkeit der sexuellen Deutung sein, dass man eine niedere Erwartung an den Erzähler betreffs seiner Aufklärungspflicht stellte und diesen unberechtigten Anspruch nicht befriedigt fand.

Ein anderer Beweis wird in dem Gebrauch des Zeitworts „essen“ (2, 9; 3, 1 f. 5 f.) gesucht (S. 19). In Spr. 30, 20 wird nämlich von der Ehebrecherin gesagt: „Nach dem Essen wischt sie sich den Mund ab und sagt: Ich habe nichts Unrechtes getan“. Da wird also „essen“ als eine von den euphemistischen Redensarten verwendet, die im Hebräischen zur Bezeichnung des geschlechtlichen Verkehrs gebraucht werden.[1]) Aber gibt das ein Recht, das Zeitwort „essen“ auch da, wo es vom Genuss der Frucht eines Baumes verwendet ist, (2, 9 usw.), im sexuellen Sinne zu verstehen? Die Bejahung dieser Frage schliesst eine Unnatürlichkeit in sich.[2]) Ebenso hinfällig ist der nächste ähnliche Beweis. Er wird daher entlehnt, dass der Baum, dessen Früchte nicht gegessen werden sollen, „der Baum der Erkenntnis“ heisst. Sofort wird darauf hingewiesen, dass „erkennen“ in der Bibel (4, 1 usw.) eine häufige „Bezeichnung des Geschlechtsaktes“ sei (Levy, S. 20). Das ist natürlich der Fall, wie es in meinem erwähnten Buche im Abschnitt „Euphemismen“ allseitig besprochen wird. Aber ergibt sich daraus die Erlaubnis, dieses Zeitwort „erkennen“ auch da im sexuellen Sinne zu verstehen, wo nicht „sein Weib“ dabei steht? Auch diese Frage zu bejahen, ist willkürlich. Indes man meint, auch die Ausdrücke „gut und böse“, die beim verbotenen Baum das Objekt des Erkennens bezeichnen, für die neue Deutung verwerten zu können.

Schon mehrere Ausleger, von denen der neueste Hauptvertreter der sexuellen Deutung des Abschnitts 1. Mos. 2, 9 ff. freilich keinen erwähnt, haben behauptet: „Gut und böse haben

[1]) Sie sind alle in meiner „Stilistik“, S. 81 vorgeführt und aus andern Literaturen beleuchtet.

[2]) Das hat auch wieder Konrad Schmidt, Das schaffende Wort (1921), S. 23 nicht bedacht, indem er sich ebenfalls auf Spr. 30, 20 beruft.

hier rein physischen Sinn oder geradezu sexuelle Bedeutung".[1]) Und weshalb behauptet man das? Nun weil die Ausdrucksweise „Gutes und Böses nicht erkennen" noch an andern Stellen „und zwar jedesmal bei Menschen begegne, denen die sexuelle Fähigkeit fehlt, bei Kindern und Greisen (5. Mos. 1, 39 und 2. Sam. 19, 36)." Also nur noch an zwei Stellen kommt diese Redensart vor, und wie dürfte man behaupten, dass sie da in bezug auf kleine Kinder und älteste Greise nicht ganz natürlicherweise die Fähigkeit, Gutes und Böses in moralischer und physischer Hinsicht zu unterscheiden, bezeichnen könne? Das letztere, also das Unangenehme, wie z. B. das Unschmackhafte, konnte umso eher in jener Redensart mit gemeint sein, als der hebräische Ausdruck für „böse" oft auch das Schlimme, also auch das Uebel bezeichnet, wie z. B. in der religionsgeschichtlich wichtigen Stelle Jes. 45, 7: „Ich, der ich das Licht mache usw." [2]). Dagegen ist an geschlechtliche Unterschiede beim Aussprechen von „gut und böse" mit keinerlei Notwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit gedacht. Ja, die Annahme, dass der so zartfühlende Greis Barsillai (2. Sam. 19, 36) im Gespräche mit seinem Könige hätte hervorheben wollen, dass er keine Geschlechtslust mehr spüre, ist nichts weiter als ein täppisches Anfassen einer feinsinnigen Aussage. Folglich ergibt sich aus den erwähnten beiden Stellen auch nichts für die geschlechtliche Deutung des Wortpaars „gut und böse" beim Baume des Erkennens. Vielmehr bezeichnet da (1. Mos. 2, 9) dieses Wortpaar nach seiner engen Verbundenheit durch wā die zwischen gut und böse waltende Beziehung. Das Erkennen derselben ist das Aufleuchten des Bewusstseins von den Gegensätzen auf sittlichem Gebiete.

[1]) A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel. Bd. I (Genesis und Exodus), 1908, S. 9.

[2]) Da hat ja Frd. Delitzsch auch neuestens wieder ha-ra mit „das Böse" übersetzt, aber das ist natürlich schon wegen des Gegensatzes schalôm „Friede, Heil" falsch. Vgl. weiter in meiner Gegenschrift „Frd. Delitzsch „Die grosse Täuschung" kritisch beleuchtet", 4. Aufl. S. 76 f.

Dieses Bewusstsein dämmerte aber mit psychologischer Notwendigkeit aus der Erfüllung bzw. Verletzung der gebotenen Pflicht empor.

Aber die Vertreter der sexuellen Auslegung von 1. Mos. 9 ff. meinen ja, ihre Anschauung noch aus andern Bestandteilen des Textes positiv begründen zu können.

Gleich hinter der soeben beurteilten Deutung des Essens vom Baume des Erkennens von gut und böse knüpft man an die Worte: „Als sie gegessen hatten, da öffneten sich ihrer beider Augen, und sie wurden gewahr, dass sie nackt waren" die Behauptung: „Das Wissen von der Vereinigung der Geschlechter hat sich ihnen offenbart, und diesem Wissen folgt das Schamgefühl" (S. 21). Aber diese Behauptung beruht erstens auf einer Zusammenwerfung verschiedener Dinge. Denn das Erkennen des Nacktseins ist etwas anderes als das Wissen von der Vereinigung der Geschlechter. Die Vereinigung dieser beiden Dinge ist ein Gewaltakt, der die sexuelle Deutung durchführen helfen soll. Zweitens beruht jene Behauptung auf dem Verkennen der tiefen Auffassung vom Ursprung des Schamgefühls, die in jener biblischen Erzählung enthalten ist. Nach ihr ist das Schamgefühl das erste Flammenzeichen des entbrennenden Schuldbewusstseins, dessen zweite Aeusserung dann die Furcht vor dem Richter ist, wie sie in dem Sichverstecken (3, 8) sich unwillkürlich kund gab. Denn die in V. 10 stehende Begründung des Sichversteckens, nämlich „weil ich nackt bin", ist ja eine offenbare Verlegenheitsäusserung, da die Nacktheit bereits bedeckt ist (3, 7).[1]

Ein Wunder ist es freilich nicht, dass die biblische Erzählung in diesem Punkte von manchem Auge verkannt wird. Denn eine geradezu grossartige Leistung auf dem Gebiete der „Psychoanalyse" und sittlichen Diagnose ist es, wenn das Schamgefühl als ein Symptom des erwachenden Schuldbewusstseins aufgefasst wird. Oder

[1]) Dies ist auch noch von A. Gerson, „Die Scham" (1919 unter den Abhandlungen aus dem Gebiete der Sexualforschung erschienen), S. 18 f. ganz übersehen worden.

darf man ihr diese Leistung etwa deshalb absprechen, weil der Erzähler sie nicht ausdrücklich mit Worten voll Selbstruhm hervorgehoben hat? Das hat er ja auch bei dem Furchtgefühl (3, 8. 10) nicht getan, und dessen Ableitung aus dem sich geltend machenden Schuldbewusstsein kann ihm ja niemand abstreiten. Das einzige gerechte Urteil ist dies, dass in der Erzählung ein feinsinniges Beobachten der seelischen Vorgänge liegt, wie neuerdings auch von anderen hervorgehoben worden ist, und wie man leicht im einzelnen nachweisen kann. Man beachte nur, dass der Erzähler berichtet, wie die einzelnen Teilnehmer am Zustandekommen der ersten menschlichen Pietätsverletzung die Schuld immer von sich auf einen andern abzuwälzen suchen! Also tue man dem Erzähler kein Unrecht, indem man die im Texte stehende Verbindung von Pflichtverletzung (3, 6) und Erwachen des Schamgefühls (V. 7) als eines ersten Anzeichens des aufdämmernden Schuldbewusstseins, aus dem dann das erstmalige (!) Sich fürchten vor dem Gesetzgeber (V. 8) folgte, aus dem Texte streichen will![1])

Wie auch wäre das natürlich gewesen, dass, wie es in jener oben zuletzt zitierten neuen Behauptung heisst, dem Wissen von der Vereinigung der Geschlechter das Schamgefühl gefolgt sei? Um das zu erklären, beruft man sich auf einen Erklärer des Mittelalters, der vom Baume der Erkenntnis sagte: „Seine Frucht erregte die Sinnenlust, weshalb sie ihre Nacktheit bedeckten, nachdem sie von ihm gegessen hatten“. Aber da beruft man sich auf jemand, der auch schon seinerseits den Zusammenhang zwischen Schuldbewusstsein und Schamgefühl verkannte und deshalb die Frucht vom Baume der Erkenntnis falsch als ein erotisches Reizmittel hinstellte. Durch solche den Textzusammenhang (3, 6 f. 8) verkennende Auslegungen kann der vom Erzähler in der Aufeinanderfolge seiner Aussagen ausgeprägte Gedanke nicht beseitigt werden, mögen die Auslegungen auch noch älter sein. Sie würden dem Texte nicht gerecht, selbst wenn sie ferner dem wirklichen Gange der menschlichen

---

[1]) Vergleiche auch das Horazische „Nullâ pallescere culpâ“ (Epistulae I. 1, 61)!

Entwicklung entsprächen. Aber es ist auch nicht irgendwie wahrscheinlich, dass die Menschen gleich nach dem ersten Geschlechtsakte sich durch Bedeckung vor Wiederholung desselben hätten schützen wollen, wie es von den Vertretern jener modernen Auffassung angenommen werden muss, wenn sie ihre Deutung klar durchdenken wollen.

Durch alle diese bisher beurteilten Behauptungen hat also nicht im entferntesten bewiesen werden können, dass den betreffenden Teilen der Paradiesgeschichte ein sexueller Sinn innewohnen soll.

II.

Aber gibt es nun nicht auch noch direkte Hindernisse dieser modernsten Deutung der biblischen Sündenfallsgeschichte?

Mit dieser Frage muss vor allem das Verbot: „Aber von dem Baume des Erkennens von gut und böse sollst du nicht essen" (2, 17) ins Auge gefasst werden. Nach der jetzt mehrfach empfohlenen sexuellen Auslegung hätte also das althebräische Schrifttum die Fortpflanzung des Menschengeschlechts verboten. Kann es eine krassere Verkennung von hundert Stellen dieses Schrifttums geben? Ist jemals die lebensfreudige Tendenz einer Literatur ärger verkannt worden? Schon vor diesem einen Hindernis muss die neue Aufmachung zu Boden stürzen.

Aber über dieses Hindernis meint man mit folgenden Worten sich hinwegschwingen zu können: „Der Geschlechtsakt, der in den Fruchtbarkeitsriten und Mysterien der alten Religionen als etwas Heiliges und Göttliches angesehen wurde, wird hier zum ersten Male als Uebertretung eines göttlichen Verbots empfunden und hat einen ewigen Fluch zur Folge. Diese Stellungnahme war damals eine Notwendigkeit. Denn nur durch sie wurde das weltgeschichtliche Verdienst Israels möglich, dass die Religion von der Sexualität, mit der sie in den heidnischen Kulten (in den Frühlingsorgien und der Tempelprostitution) aufs engste verbunden war, loslöste und die Ethik in das Zentrum der Religion stellte." Aber welche gewaltsame Ver-

mengung ganz verschiedener Dinge wird da vorgenommen! Um die Tempelprostitution zu verwerfen, soll der Fortpflanzungsakt der Menschheit verboten und mit dem Tode bedroht worden sein. Nein, wo gegen die Verquickung von Religion und Sexualität, wie sie im Adonis-Tammuzkult und in der Tempelprostitution der Babylonier und Kanaaniter geübt wurde, im althebräischen Schrifttum protestiert wird (5. Mos. 23, 18; Jes. 1, 30; Hes. 8, 14 usw.), da wird sie eben auch ausdrücklich genannt. Aber der Bibel ist es nicht eingefallen, dass sie, um Auswüchse zu beseitigen, den ganzen Baum umgehauen hätte. Solches unnatürliches Vorgehen für richtig zu halten, hat sie späteren Zeiten überlassen.

Und wie soll bei dieser modernsten Auslegung von 1. Mos. 2, 9 ff. die Verbindung des angeblichen Verbots der Fortpflanzung der Menschheit mit der Ankündigung des Sterbens (2, 17) verstanden werden? Die Antwort lautet: „Der Tod ist eine Folge des Geschlechtsaktes. Sobald die Menschen Kinder zeugten, haben sie sich selbst dem Tode geweiht" (S. 22). Welche künstliche Verknüpfung zweier Dinge! Zwei Vorgänge, die gar nichts miteinander zu tun haben, werden da in ursächlichen Zusammenhang gebracht. Die Sterblichkeit des Menschen hatte ja und hat ihre Ursachen in der Auflösbarkeit seiner körperlichen Wesensbestandteile und in der Begrenztheit der Spannkraft seiner vitalen Organe, wie es bei jedem Typus der organischen Wesen ist[1]), aber nun soll sie mit der Fortpflanzung des Menschengeschlechts in Kausalnexus gebracht werden! Das ist eine ganz unnatürliche Vorstellungsweise, die der Bibel aufgedrungen werden soll. Bei ihr ist die Androhung des Sterbens (2, 17) ein strenges Mittel, um die Menschen womöglich vom Betreten des Weges der Pietätslosigkeit gegen ihren Schöpfer und tausendfältigen Wohltäter abzuhalten. Als solches Warnungsmittel wird ja die Androhung des Sterbens von der Bibel selbst dadurch gekennzeichnet, dass

[1]) Mit Beispielen belegt in meinem Schriftchen „Oswald Spenglers ‚Der Untergang des Abendlandes' hauptsächlich psychologisch und religionsgeschichtlich beleuchtet" (1921) S. 32.

sie an die Menschen den versuchenden Gedanken herantreten lässt. dass diese Androhung gar nicht im Ernste gemeint sein könne (3, 1). Es wird weiter auch hinzugefügt, dass die Gottheit ihr strenges Abhaltungsmittel, als es leider nicht den gewünschten Erfolg gehabt hatte, durch Hinausschiebung des Straftermins gemildert hat. Und nun soll an die Stelle dieses innerlich begründeten und auf die Erziehung des Menschengeschlechts hinzielenden Gedankenganges eine an sich unnatürliche und dem Erzähler nachgewiesenermassen ganz fremde Verknüpfung zwischen der Sterblichkeit des Menschen und seiner Fortpflanzungstätigkeit hergestellt werden. Da wird man wieder einmal recht lebhaft an jene Regel: „Legt ihr's nicht aus, so legt was unter!“ [1]) erinnert.

Dieselbe Kunst der Auslegung muss erst helfen, wenn es gilt. die Gleichung „Schlange = Phallus“ (S. 25 f.) mit den bekannten Textworten zu vereinigen. In ihnen ist ja die Schlange so ausdrücklich, wie überhaupt etwas gesagt werden kann, als ein Teil der Tierwelt dargestellt, indem sie mit dieser verglichen und als zu ihr gehörig bezeichnet wird (3, 1. 14). Sie besass, wie nach alter Anschauung (bei Josephus usw.) [2]) alle Tiere der Urzeit, die Fähigkeit des Sprechens, obgleich das ihr beigelegte Reden auch als ein uneigentliches gemeint sein kann, wie ja auch z. B. dem dahinrieselnden Blute eine zum Himmel schreiende Stimme beigelegt wird (4, 10), und also auch das Fauchen oder Zischeln der etwa um den Erkenntnisbaum sich windenden Schlange als ein zum Genusse von demselben verlockendes Sprechen aufgefasst sein könnte. [3]) Insbesondere aber ist die Schlange als ein überaus schlaues (3, 1) Wesen gedacht, wie sie ja bei den Phöniziern als das geistbegabteste (pneumatikétaton) unter allen Kriechtieren und bei den Arabern als ein dämonisches Wesen (ein Dschinn) angesehen wurde und wird, was natürlich mit ihren blitzschnellen Wen-

[1]) Goethe in seinen „Zahme Xenien“, zweites Buch.

[2]) Man kann darüber in dem sinnigen Buche Jakob Grimms „Ueber den Ursprung der Sprache“, 6. Auflage, S. 13 f. nachlesen.

[3]) Von Gott wird sie nämlich nicht gefragt (3, 14)'

dungen und ihrem heimlichen Giftspritzen zusammenhängt. Auf dem Hintergrunde dieser antiken Anschauungswelt ist die Rolle vollständig begreiflich, die der Schlange in jener biblischen Szene beigelegt wird. [1]) Aber alle diese durch die fortschreitende Kulturforschung immer reicher gespendeten Aufklärungen über den Sinn, in welchem der Ausdruck Schlange dort verwendet ist, genügen manchen Auslegern noch nicht. Nach ihnen muss jene Schlange in das sexuelle Gebiet verpflanzt werden. Nach ihnen soll sie als Phallus gemeint sein. Als solcher „stellt sie dem Weibe nach" (S. 28). Und doch ist auch diese Behauptung wieder ein Gewaltakt, wie gegen die Worte jener Erzählung selbst, so gegen den Sinn des althebräischen Schrifttums überhaupt. Es ist freilich fast lächerlich, wenn dafür Belege gegeben werden sollen. Wer aber welche haben wollte, der möge doch auf die Kinderfreudigkeit hinblicken, die an einer langen Reihe von Müttern in diesem Schrifttum (1 Mos. 4, 25; 16, 2; 29, 32; 30, 1 usw.) hervorgehoben wird!

Und wie endlich fällt die sexuelle Deutung der Strafurteile aus, welche über die an jener Erprobung der menschlichen Pietät beteiligten Wesen ausgesprochen werden mussten?

Nun der die Schlange betreffende erste Satz „Auf dem Bauche wirst du kriechen" ist nach dem oben erwähnten Hauptvertreter der sexuellen Auslegung „wohl symbolischer Ausdruck für den Geschlechtsakt, so hat im Französischen noch courir sur le ventre diese Bedeutung." Aber auch wenn es von einer Schlange, einem Kriechtier gesagt ist? Also abermals eine Unnatürlichkeit des Auslegens! Sie wächst aber womöglich noch, wenn das der Schlange ferner angedrohte Staubfressen, das auch anderwärts (Jes. 65, 25 usw.) von der Schlange und besiegten Feinden ausgesagt ist, dahin gedeutet wird, dass „das

---

[1]) Dass übrigens durch die Anlehnung des biblischen Erzählers an eine antike Anschauung nicht die Tatsächlichkeit des von ihm überlieferten Vorgangs zerstört wird, ist in meinem Kommentar „Die Genesis, eingeleitet, übersetzt und erklärt" (1919), S. 256—67 aufgezeigt worden.

Weib ja der Acker für den Mann" sei. Denn vor allem liegt davon im althebräischen Schrifttum auch nicht die leiseste Ahnung vor. Sodann welche Unnatur der Vorstellung, dass der angebliche Phallus mit Verzehren von Staub bedroht worden sein soll. Drittens die Feindschaft der als „Phallus" gedeuteten Schlange mit dem Weibe (3, 15) wäre wieder ein Schlag nicht bloss ins Gesicht des betreffenden Schrifttums, sondern auch gegen die Natur.

Sodann bei der Auslegung des über das Weib verkündeten Richterspruchs (3, 16) geht man vom sexuellen Standpunkt aus sogar zum Angriff gegen die nichtsexuelle Deutung über. „An dieser Stelle", so sagt man, „merkt man den Kommentaren, die die erste „Sünde" nicht sexuell verstehen wollen, die Verlegenheit an, es fehlt ihnen die Beziehung zwischen Schuld und Strafe. Was wären Schwangerschafts- und Geburtsschmerzen für eine unsinnige Strafe für das Essen eines Apfels" (S. 28). Aber weit gefehlt, dass die neue Deutung triumphieren dürfte! Sie dürfte es nicht, auch wenn sie bei ihrem Triumphzuge nicht anstatt des im Texte gemeinten Ungehorsams, „das Essen eines Apfels" setzte. Denn der Richterspruch über das Weib zählt fünf Momente auf, die das Leben des Weibes auf jener alten Kulturstufe und insbesondere im Orient beschweren. Wie natürlich war es da, dass unter ihnen auch an die mit dem Schwangerschaft und Geburt verknüpften Schmerzen erinnert wurde! Es nützt also nichts, dass bei der Empfehlung der neuen Deutung das erste von den fünf Momenten falsch aufgefasst worden ist. Die richtige Uebersetzung von 3,16 beginnt nämlich mit „Gar sehr werde ich viel sein lassen deine Mühsal und deine usw." Das Wort für „Mühsal" muss als selbständiges Moment gemeint sein und die besonders im Orient den Frauen obliegenden Arbeiten bezeichnen. Denn wenn der Darsteller „die Schmerzen deiner Schwangerschaft" (S. 28) gemeint hätte, wären die Frauen, welche keine Kinder bekommen, in jenem Richterspruch ganz übergangen.

Endlich der Versuch, die bekannten Worte, in denen das Strafurteil über den Mann erschallt (3, 17—19), zu einem

Echo der sexuellen Gedankenwelt zu machen, beruht gänzlich auf der Voraussetzung, dass das Weib als der Acker des Mannes gedacht sei, wovon, wie schon gesagt werden musste, im althebräischen Schrifttum keine Spur vorliegt. Aber setzten wir sogar einmal den Fall, dass das Weib so vorgestellt worden sei, was würde dann der erste Satz in dem über den Mann ausgesprochenen Urteil heissen? Er lautet ja: „Verflucht sei der Acker um deinetwillen!“ Also anstatt des Mannes würde noch einmal das Weib mit Strafe belegt. Demnach beginnt die sexuelle Deutung dieses dritten Richterspruchs mit Unnatur, und diese steigert sich mit jedem Schritt, den man mit sexuellen Gedanken beim Lesen dieses Richterspruches vorwärts tut. Oder wie? Dann könnte weiter gesagt sein: „Mit Kummer sollst du dich darauf nähren dein Leben lang. Dornen und Disteln soll er dir tragen“? Nein! die Gewalttätigkeit, mit der diese Worte in das Schema der sexuellen Deutung hineingepresst werden müssten, übersteigt alle Grenzen und jede Möglichkeit.

So demnach meint man jetzt, die Schwierigkeiten, die betreffs der Beziehungen zwischen Schuld und Strafe in der Paradiesgeschichte liegen und angeblich „bisher nicht gelöst wurden (S. 27), beseitigt zu haben. Aber wie einerseits der der bisherigen Auslegung jener Geschichte von den Sexualisten gemachte Vorwurf ungerecht ist, so ist andererseits die Selbstzufriedenheit der neuen Deutung unbegründet. Denn die schon bisher in der modernen Wissenschaft vertretene Beurteilung der Beziehungen zwischen Schuld und Strafe in jener Geschichte hat dieselben hinreichend erklärt, wenn sie sagte, dass die jenen drei Beteiligten angedrohten Strafen ihrer Natur, ihrem gesellschaftlichen Stand und ihrer Kulturstufe entsprochen haben. Die neue Deutung aber verrenkt die Worte jener Strafurteile zum Teil und gibt ihnen, wie oben gezeigt worden ist, einen völlig unnatürlichen Sinn.

Und doch meint die sexuelle Auslegung des in Rede stehenden Textes, dass erst sie es sei, welche der wahren kulturgeschichtlichen Stellung des althebräischen Schrifttums

in einem wichtigen Punkte zur Anerkennung verhelfe. Man sagt ja: „Die Ethisierung des Kultus war ein gewaltiger Fortschritt gegenüber den Vegetations- und Fruchtbarkeitskulten der heidnischen Völker. Um diesen Fortschritt anzubahnen, musste der Verfasser der Paradiesgeschichte und nach ihm die Propheten mit ihrem hohen ethischen Pathos das Sexuelle auf eine tiefere Stufe herabdrücken“ (S. 30).

Aber auch in diesen Worten wird erstens ein Zusammenhang zwischen Dingen angenommen, die in der Wirklichkeit keinen solchen gehabt haben. Der Erzähler der Paradiesgeschichte soll mit seiner Darstellung dem Fruchtbarkeitskulte der heidnischen Völker haben entgegenarbeiten wollen. Aber von dieser Absicht seiner Erzählung ist einerseits im Wortlaute nichts zu entdecken und andererseits ist im Gegenteil darin von Vielheit der Geburten (3, 16) und dem Zusammenstreben von Mann und Frau (2, 24 und 3, 16) die Rede. Zweitens soll nach der angeführten neuen Behauptung jener Erzähler und die Propheten einen Teil ihres Kampfes für die Sittlichkeit darin haben leisten wollen, dass sie „das Sexuelle“ herabgedrückt hätten. Aber was meint man da mit diesem Ausdruck? Den Autoren des althebräischen Schrifttums ist es nicht im entferntesten eingefallen, bei ihrem Eintreten für eine religiös-orientierte Sittlichkeit irgendwie das eheliche Betreten des sexuellen Gebietes einzuschränken. Nur um den „Orgien“ entgegenzuarbeiten, hat die altisraelitische Ethik den Ehebruch schon in ihren zehn Grundprinzipien verboten und den leichtfertigen Geschlechtsverkehr in vielen Stellen als einen Fluch der Menschheit gebrandmarkt (2. Mos. 20, 14; 5 Mos. 27, 20 usw.). Aber eine „Herabdrückung“ dieses Verkehrs, wie er in den Gesetzgebungen aller Kulturnationen als normal angesehen worden ist, darf dem althebräischen Schrifttum auch nicht einmal zu dessen angeblicher Emporhebung zugeschrieben werden, und wenn die „Propaganda für die Befreiung des Sexuellen“ von einen ihm vorgeblich „anhaftenden Fluche“ Stützpunkte sucht, so soll sie ihre Hände wenigstens vom althebräischen Schrifttum lassen.

Die in die Paradieserzählung eingebettete Versuchungsgeschichte bedarf, um zu glänzen, keiner Flittergoldverbrämung. Denn wie sie gemäss der obigen Untersuchung sich schon durch ihre psychologische Tiefe und religiös-sittliche Zartheit auszeichnet, so nimmt sie auch deswegen einen bemerkenswerten Platz ein, weil sie auch in der babylonisch-assyrischen Literatur keine Parallele besitzt. Nur das Schrifttum der Verehrer des Ewigen hielt die erste Pietätsverletzung des Menschen für einen hinreichend wichtigen Gegenstand, um ihn durch eine feingegliederte Erzählung vor dem Geistesauge der Menschheit festzuhalten.

Romain Rolland und die jüdische Gegenwartsgeschichte.

Von Dr. Oskar Wolfsberg, Berlin.

I.

Schwer ist es, ja unmöglich, die Zeichen der Zeit zu deuten. Denn jede Geschichtsdeutung ist ein gewagtes Unternehmen. Das rein kausale Denken ist in der Geschichtswissenschaft fast aussichtslos. Der Bedingungen sind viele, und das Wesen geschichtlichen Werdens ist die Einmaligkeit der Fakta. Die Unmöglichkeit des Experiments, etwa nach Analogie der Naturwissenschaft, beweist am besten diese Sachlage. Geschichte als Wissenschaft im strengen Sinn ist Chronologie, also die primitivste Stufe geschichtlicher Forschung. So hat ja noch Henri Poincaré in extremer aber anschaulicher Weise den Unterschied folgendermassen ausgesprochen:[1]) Carlyle hat einmal gesagt: Johann ohne Land ist hier einmal vorbeigegangen — das ist bemerkenswert, das ist eine tatsächliche Wahrheit, (besser wäre: das ist eine wirkliche Tatsache), für die ich alle Theorien der Welt hergeben würde. Demgegenüber lässt Poin-

---

[1]) Wissenschaft und Hypothese, Teubner, Leipzig 1906, Deutsch von F. u. L. Lindemann, p. 143.

caré den Physiker sprechen: mir ist dies Faktum sehr gleichgültig, weil er (sc. Johann o. L.) nie wiederkommt.

Von dieser schroffen Einseitigkeit haben sich sowohl Geschichte wie Naturwissenschaft oft entfernt. Die Naturwissenschaft schliesst historische Zweige ein wie Antropologie und Geologie. Die Geschichte wiederum hat besonders unter Lamprechts Einfluss typische Wiederholungen, Gesetze, aus dem historischen Ablauf auszusondern gesucht und dadurch naturwissenschaftliches Gepräge erhalten. Weder Objekt noch Methode sind bei Natur- und Geschichtswissenschaft immer verschieden; nur wird eine andere Bedeutung oder Beziehung des Objekts geprüft. — Dennoch bleibt es wahr: in Strenge lässt sich durch die Geschichte nur chronistisches Material gewinnen. Alles andere ist Meinung. Ein System wäre die Geschichte nur, wenn sie eine Ganzheit wäre, wenn sie mehr als die Summe von Tatsachen, ja selbst von Kausalreihen wäre. Was der Geschichte Objektivität verleiht, macht sie metaphysisch geradezu wertlos.[2])

Das nur als allgemeine Vorbemerkung. Wir wollen uns ganz in die Geschichte als empirische Wirklichkeit hineinstellen und Deutungsversuche anstreben. Da gibt es eine Betrachtungsweise, die nüchtern wirtschaftliche unb politische Faktoren als massgebend erachtet und in deren geschichtlichen Abwandlungen den Weg der Geschichte erblickt, die kulturelle Kurve verfolgen andere. Endlich gibt es Denker, die das ethische Gefüge der Geschichtsperioden prüfen und an dem Auf und Ab moralischer Handlungen und Doktrinen den Stand der Zeiten messen. Manche sehen in der Geschichte nur die Erzählung menschlichen Dummheit wie stellenweise Koheleth und besonders ausgesprochen Gustave Flaubert, andere sehen in ihr die grandiose Entfaltung von Vernunft und Sittlichkeit wie Hegel und, trotz allem, viele unserer Propheten. — Die fruchtbarste Auffassung aber ist die, welche uns als Gestalter des historischen Geschehens bezeichnet, die nicht in mattem Fatalismus die Geschehnisse hin-

[2]) Driesch, Wirklichkeitslehre Reinicke, Leipzig 1917 viele Stellen; vgl. dazu Wolfsberg, Monismus oder Dualismus, Jeschurun VIII 168—177. 234—246; inshesondere p. 174.

nimmt als unabweisbar, sondern des Schicksals Sterne in unsere Brust verlegt. Ich hebe nochmals ausdrücklich hervor, dass diese Auffassung hier gleichsam nur als Arbeitshypothese angenommen werden soll. Beweisen lässt sie sich keinesfalls, und es spricht vom philosophischen Standpunkt sogar viel dagegen. Aber es soll eben nicht metaphysisch hier gedacht werden. Mag für die Metaphysik unser Streben nur mir scheinbar frei und in Wahrheit von anderswoher gelenkt und bestimmt sein, so wollen wir hier uns eben nur daran halten, dass im Erleben der Eindruck entsteht, als handelten wir frei.

II.

Was aber geht uns als Juden diese akademische Erörterung an? Was kann uns diese oder jene Theorie bedeuten? Nun, wir sind nun schon seit Jahren in der schwersten Krise unserer völkischen Existenz, und doch leben wir in den Tag hinein, ohne Einkehr bei uns zu halten. Ja, je mehr Opfer aller Art die Zeit fordert, umso mehr leben wir im Rausch dahin. Wir grübeln kaum, was die Zeitgeschichte uns lehrt, und wie wir möglicherweise durch eine Umstellung unserer Seelen die Gefahren umgehen können.

In Deutschland bedurfte es in unserm der Tradition treuen Kreis zweier mit Blut geschriebener Artikel des Herausgebers dieser Zeitschrift [3]), um unsere Augen zu öffnen für die Not unserer Brüder in der Ukraine. Unberührt durch die unerhörten Marter und Greuel, die dort schon seit 2 Jahren fast ohne Unterbrechung unser Volk dezimieren, geht unsere Lebensbahn weiter, als ob dort mit den Brüdern nicht auch wir den Todesstoss erhielten. Zum Mitleiden und Mithelfen haben die beiden der Ukraine geltenden Aufsätze aufgerufen, und gewiss ist mancher aufgerüttelt worden. Aber im allgemeinen wird doch so schnell keine Umkehr stattfinden. Viel mehr muss der Einzelne sich in sich versenken, und erst durch Vertiefung in

[3]) Wohlgemuth: Das jüdische Gewissen Jeschurun VII, 417—425 (auch als Separatdruck erschienen) und Die Sephirazeit usw. VIII 257—264.

die Sprache der Geschichte wird auch die Bereitwilligkeit zur Bruderhilfe dauerhaft sein.

Assimilation an ein geistiges System ist nicht das Verderblichste. Für unsere jüdische Eigenart ist noch schlimmer die völlige Angleichung an die alltägliche Denkart, an die Mentalität der Umwelt. Tatsächlich ist dieser Prozess ausserordentlich vorgeschritten. Unser politisches Denken ist völlig in den Ketten der Tagesgeschehnisse. Wir besangen mit unserem Wirtsvolk den Krieg, nicht wenige feierten mit ihm die Revolution, und mancher wird mit ihm die Gegenrevolution begrüssen. Die Leipziger Prozesse, die Abstimmungen in den Grenzmarken, das alles geht den meisten von uns mehr zu Herzen als die brüderliche Not und die Zukunft von א״י. So huldigt das Volk der Ewigkeit der Vergänglichkeit. Es ist eben in allen Sätteln gerecht. — Die kritische Würdigung der jüngsten Vergangenheit geschah bei uns deutschen Juden fast durchweg vom Standpunkt des Deutschtums aus (mit einigen wohlwollenden Bemerkungen an die Adresse unserer Brüder im Feindesland durchsetzt), unter Voraussetzung des Dogmas vom überfallenen friedfertigen Deutschland. Und unsere Gegenwart wird beinahe ausschliesslich nach ihren wirtschaftlichen Schickungen, nach dem Auf und Ab des „heiligen“ Verdienens gewertet. So sehr sind wir mit den vom Machtideal gelenkten Bestrebungen verwachsen, dass wir teilnehmen an diesen die Welt zugrunde richtenden Kräften. Ja, wir vernehmen nicht einmal den Ruf, der einsam gegen die ganze Welt sich erhebt. Kaum werden wir gewahr, dass auch in unserer so kranken, in Sünde verstrickten Zeit ein Mann sich eine Bahn sucht und sein סולו סולו פנו דרך ruft. Von **R o m a i n R o l l a n d s** geläuterter Denkart wollen wir im folgenden sprechen, der einsamen Melodie seines künstlerischen Ethos. Sehr wenig ist in der jüdischen Journalistik und Literatur von diesem Grossen die Rede gewesen. Nur hat man in jener abgestandenen und wiederkauenden Literatenart die Stellen aus seinem Johann-Christof zitiert, in denen von jüdischen Gestalten und jüdischem Wesen die Rede ist. Von vornherein sei gesagt, dass Rolland keine exakte Kenntnis jüdischer Dinge

und Menschen besitzt. Da sind neben den edlen Juden Weill und Mooch höchst abstossende: Sylvain Kohn, Lucien Levy-Coeur etc.; aber es ist mehr unsere als des Autors Schuld, dass ihm in Paris fast ausschliesslich der jüdische Typus begegnet, der traditionslos ist. Es ist eine fast tragische Ironie, dass wir einem der edelsten und gerechtesten Denker der Gegenwart gerade als jeder Tradition ermangelnd erscheinen, die wir doch in dem treugebliebenen Teil nichts höher stellen als die Ueberlieferung. Doch wollen wir darüber hier nicht reden und uns damit begnügen, dass Rolland auch den assimilierten Juden gegenüber zu einem milden Urteil gelangt: er erkennt in ihnen „den Gärungsstoff der Tat, den Sauerteig des Lebens."

Eine neue bedeutsame Lehre hat Romain Rolland in Worte gekleidet, in künstlerische Form gegossen. Vom Ostwaldschen Ideal der Wissenschaft ist sein Kunstwerk weit entfernt. Denn wenn es des Denkers Leistung ist. Ereignisse vorauszuschauen, dann hat Rolland gründlich versagt. Nicht eine seiner Hoffnungen ist eingetroffen. Wenn es aber den Seher und Mahner auszeichnet, der Menschheit bessere Wege zu weisen und der Wirklichkeit, wie sie brutaler Egoismus gestaltet hat, entgegenzuwirken und eine neuartige vorzubereiten, dann ist Rolland einer der seltenen Pfadfinder. Er ist der Sänger der Niederlage. Nicht etwa aus feiger Gesinnung heraus, aus Kleinmut, der den Namen Defaitismus verdiente. Ueberhaupt ist seine Liebe zum Bedrückten heroisch. Denn er glaubt, paradoxer Weise, letzthin an den Sieg der Besiegten. So leitet er das letzte Buch seines Hauptwerkes Johann-Christof[4]) mit folgender Widmung ein:

Indem ich dieses Werk hiermit vollende,
Widme ich es den freien Seelen —
Allen Völkern — die leiden, die kämpfen
Und die siegen werden.

Diese seine Verherrlichung der Besiegten ist nicht etwa der Schwäche christlicher Ethik entsprungen. Nicht mangelnder

[4]) Johann Christof, deutsche Uebersetzung von O. u. E. Grautoff in 3 Bd. Fft. a. M. Rütten u. Loening.

Mut heisst ihn den Konflikten und Kämpfen des Lebens ausweichen. Er ringt sich los von dem bitteren und berauschenden Geschmack des christlichen Pessimismus und bedauert, freilich bewundert auch die Melancholie der Christen[5]). Nein, heldisch ist Rollands Gesinnung. Nur ist es ein Heroismus eigener Art. Er verschmäht die heldische Lüge als Feigheit und kennt nur ein Heldentum: Die Welt zu sehen, wie sie ist — und sie zu lieben[6]).

Wer irgend einmal im Bann einer fesselnden Idee oder in den Ketten einer Partei sich befunden hat, weiss, welche übermenschliche Anstrengung dazu gehört, dem ausserhalb dieser Idee oder Partei Befindlichen gerecht zu werden, dessen Existenz als berechtigt zuzugeben. Und wer sich so weit zu beherrschen gelernt hat, dass er von der Höhe seines geläuterten Denkens auf die Niederungen der Meinungsverschiedenheiten hinabschauen kann, ohne schwindlig zu werden, der allein wird es begreiflich finden, dass man so hohes sittliches Pathos, wie Romain Rolland es in sich trägt, mit solcher Duldsamkeit vereinigen kann, dass man nur noch eines hasst: den Hass. (Dieser Hass gegen das Laster, nicht aber gegen Personen ähnelt der Deutung des Satzes: יתמו חטאים וגו׳ in der Auffassung der **B e r u r i a**: חטאים ולא חוטאים). Freilich darf man nicht glauben, dass Rolland in seinem Leben oder seinen Werken charakterlos alle Erscheinungen des menschlichen Lebens billigt. Er hat seinen fest umschriebenen Standpunkt gegenüber den Schickungen des Lebens. Aber sowohl im Leben wie im Kunstwerk lernt er die relative Berechtigung und die Notwendigkeit auch des sittlich Minderwertigen allmählich einschätzen. (Symbolisch ist die endliche Aussöhnung zwischen Johann-Christof und seinem alten Widersacher Lucien Levy-Coeur). Sein Kampf der minder heftig und grausam ist aber dafür unermüdlich, wird grundsätzlich mit anderen Waffen und für andere Ziele geführt: er verzichtet von vornherein auf Siege und Terraingewinn; er weiss, dass es eine Niederlage

[5]) Romain **R o l l a n d**, Das Leben Michel Angelos, Übers. v. W. Herzog. Rütten u. Loening, Fft. a. M. 1919. p. 4.

[6]) ib. p. 8.

seines Denkens wäre, wenn er mit den bisher üblichen Waffen Sieger bliebe. Das grosse fleckenlose Vorbild seines eigenen Lebensweges, das zu künstlerischer Vollendung (aber nie l'art pour l'art) gesteigerte Wort, das unablässig wiederholt und variiert wird, die ethische Lehre — das ist sein Kampfwerkzeug. Mit ihm hofft er allmählich die Welt, die er mehr als die meisten Autoren kennt und liebt, zu besiegen, durch sanften, liebevollen Zwang. Die Bahn, in die er sie zu zwingen sucht, ist die Kampflosigkeit, jedenfalls das Aufhören der brutalen Kämpfe, die immer noch geführt werden.

Also ist er doch ein schwacher entnervter Pazifist, einer, der aus Ohnmacht die Ruhe ersehnt? Keineswegs. Einen Kampf führt er ja, wie wir gesehen haben: den Kampf gegen den Hass. Und tatsächlich liegt in ihm das Grundübel verborgen. Allermeistens ist es ja eine שנאת חנם, ein durch nichts als Neid und Missgunst motivierter Hass, der Menschen und Völker entzweit. Das eine Volk drückt ihn positiv aus: es sucht seinen Platz an der Sonne; — als ob die Sonne verschattet werden könnte. Das andere sagt unumwunden, dass es die Rivalität des Nachbarn nicht dulden wolle. Alle streben, weit entfernt das Existenzminimum zur Grundlage ihrer Forderungen zu machen, einem Maximum zu. — Von diesem Hass gegen den Hass abgesehen, gilt das Schaffen Rollands, nach der nötigen kritischen Wertung des Vorgefundenen als Vorarbeit, dem Aufbau der neuen Ordnung, der Gesetzgebung der neuen Menschheit. Er sucht das Vaterland aller Völker zu begründen und die Brüderschaft aller Menschen zu verwirklichen. In dieser ethisch fundierten Neubegründung der Gesellschaft werden die bisher in den Vordergrund gestellten Teilprobleme, die des Nationalismus und Sozialismus, ihre Lösung ohne weiteres finden; denn der Geist der Gerechtigkeit und Liebe wird alle Unausgeglichenheiten schlichten.

Zu welcher Kraft und Kühnheit den Dichter dieser Kampf gegen die Welt befähigt, zeigt sein mutvoller Kampf in und nach dem Weltkrieg. Eine edle Fehde mit Gerhart Hauptmann, der damals ohne Einschränkung für Deutschlands Recht eintrat,

und mit Verhaeren, der zum Sänger des belgischen Hasses gegen Deutschland wurde, einen mutigen Feldzug gegen alle Vernichtungspolitiker und Hasskünder führte er von der Schweiz aus, an Wilson richtete er bei dessen Ankunft in Frankreich einen dringenden Appell, in Versailles der Stimme der Menschlichkeit Gehör zu verschaffen. Als alle Bemühungen fehlgeschlagen waren und der Friedensschluss nur neuen Hass säte, da begründet er in der „Déclaration de l'Indépendance de l'Esprit" die neue, seine Menschheitsordnung. Das alles zeugt von übermenschlicher Kraft.

Zu den besiegten Völkern treibt es ihn, zu allen Unterdrückten, den דכאי־רוח. Bei ihnen glaubt er, die Vorbedingungen zum Verzicht auf Ambitionen und Machtgelüste am ehesten zu finden. Oft genug freilich ist das nicht zutreffend, und die „Hornviehnationalisten" (wie Rolland einmal sagt) werden gewiss durch die Niederlage mit der unausbleiblichen Demütigung und Knechtung zu sinnlosem, verzweifeltem Hass gereizt werden. Aber ganz gewiss ist die Mentalität des Siegers gefährlicher und sittlicher Mässigung unzugänglicher; Brutalität und Uebermut machen sich breit. So hat René Schickele mit seinem drastischen Satz das Richtige gesagt: eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als ein Sieger in den Himmel Eingang findet. Der Besiegte sucht dagegen statt der verlorenen, nicht wiederzugewinnenden Position neue Betätigungsgebiete und macht dann im besten Sinn moralische Eroberungen. Ihn treibt die äussere Niederlage nicht selten dazu, in sich selbst das Feld der Wirksamkeit zu erkennen und an der eigenen Vollendung zu arbeiten. Den Dichter aber treibt zum Besiegten die Einsicht, dass der Gedemütigte der Aufrichtung und des Trostes bedarf; er wird sie umso eher annehmen, als seine Seele durch Leid vorbereitet ist, sei es nun, dass er in seinem Unglück eine Strafe erblickt, sei es, dass er das bisherige Handeln für eitel erachtet[7]).

Mehr will ich in diesem Zusammenhang nicht von Romain

---

[7]) Für alles weitere muss ich den Leser auf die kürzlich erschienene vorzügliche Schrift von Stefan Zweig, Romain Rolland; der Mann und das Werk, Rütten u. Loening, Fft. a. M. 1921, verweisen.

Rolland sprechen. Ich bin nicht so töricht, seine Lehren, nur deshalb weil sie im tiefsten sittlich sind, in unserer jüdischen Ethik wiederfinden zu wollen. Dieser moderne Denker schöpft aus gänzlich anderen Quellen. Er lehnt den Offenbarungsglauben ab und bringt ehrwürdiger Tradition nicht die ungeteilte Wertschätzung entgegen wie der Anhänger unserer Lehre. Die Tradition, die dem Neuen, Wertvollen den Weg versperrt, die neue Schöpfungen hemmt, verwirft er. Tradition ist ihm mehr Oberton denn der Grundton, mehr formbedingendes Prinzip als ein Inhalt. Musik und die unvergänglichen Schöpfungen der Grössten Italiens, Frankreichs und Deutschlands sind die Quellen seiner Denkart. Er ist ein durchaus eigenwilliger, freier Geist. Aber er stimmt in einer wichtigen Angelegenheit mit unserer religiösen Auffassung überein: in der Abkehr von der fatalistischen Unterwerfung unter das blinde Walten der bis nun als wirksam angenommenen Faktoren. Wenn irgend etwas für „aktive" Ethik und wirksame Religiosität, wie sie doch in unserer Lehre gerade zum Ausdruck kommt: לא המדרש עיקר אלא המעשה, bezeichnend ist, so ist es doch die Ueberzeugung und der tollkühne Versuch, dass man Naturgesetzlichkeit umwandeln bezw. aufheben kann, dass das Sollen als die Existenzform ethischer Satzungen bei seiner Aktualisierung umgestaltend auf das Sein (im naturwirklichen unmetaphysischen Sinn) der Natur bezw. Seelenordnung und also auch auf die Struktur der Gesellschaft wirkt. So ist Rollands Streben, das ja ebenso wie der geschichtliche Weg unseres Volkes und seiner Lehre nach dem Masstab der Welt eine ununterbrochene Kette von Niederlagen aufweist, so wirklichkeitsfremd wie nur irgend eine Religion. Aber nur dies Wagnis, die Welt nicht durch kleine Reformen zu verbessern sondern sie in ihrem Innersten zu ändern, ist dazu bestimmt zu siegen.

Es besteht ein auffälliger Kontrast zwischen der Passivität, zu der diese Anschauung in praxi meist führt, und der vita activa, die sie doch von innen, von der Seele her gesehen bedeutet. Aber der Widerspruch löst sich einigermassen, wenn man bedenkt, dass die aristokratische Ethik nur deshalb oft zum

Schweigen verurteilt ist, weil es ihrem Wesen widerstrebt, mit denselben skrupellosen Methoden zu verfahren wie ihr Gegner. Andererseits ist sie von zu hohem Respekt und zu guter Kenntnis der Gesetzlichkeit der Wirklichkeit erfüllt, als dass sie hoffen könnte, mit Explosivmitteln zu arbeiten. Da gilt dann als Arbeitsprinzip nur das: steter Tropfen höhlt den Stein. Und so findet ein Szenenwechsel statt, und es wird die Aktivität in die Seele hinein verlegt, wo sie, wie viele Beispiele aus der Geschichte der religiösen und ethischen Gestalten lehren, bedeutende Wirkungen entfaltet. Wenn Keyserling sagt, dass der nächste Weg zu sich selbst um die Welt herumführt,[8]) so gilt in ethischer Hinsicht vielleicht die Umkehrung mit nicht geringerem Recht: der nächste Weg zur Welt führt durch alle Gänge der Seele hindurch. Hier ist wohl die wahre Verwandtschaft zwischen Rollands aller Gewalttätigkeit abgeneigter Moral und unserer bei aller Aktivität doch auch zurückhaltenden Pädagogik. Beide führen dahin, die stetige durch keine zweifelhaften und bedenklichen Mittel befleckte Arbeit an sich und den Menschen als Individuen höher zu schätzen als äusserlich grossangelegte, imposante Besserungsversuche, die sich nur zu oft durch skrupellose Methoden desavouieren.

Man könnte die Frage aufwerfen, warum diese in der jüdischen Lehre längst bekannte Weisheit erst auf dem Umweg über Rolland dargestellt werden musste. Doch ist das bald beantwortet: zu jeder Generation spricht mit besonderer Eindringlichkeit nur ein Zeitgenosse, der unter den gleichen Voraussetzungen, in denselben geistigen und sozialen Bedingungen lebt. Er versteht selbst alte, begrabene Weisheit zu beleben, weil er ihr eine aktuelle Gestalt verleiht, die den Inhalt annehmbar macht. Unsere Gegenwart ist gegen alte Lehren stärker als frühere Epochen abgeneigt und misstrauisch, und es bedarf des ganzen Reichtums moderner Kultur und auf Wissenschaft gegründeten Denkens, um das ethische Leben zu formen. Auf dem Umweg über eine hohe Kunst, die gesättigt ist mit

[8]) Motto zu ; Das Reisetagebuch eines Philosophen, Reichl Darmstadt 1820.

dem Tau der Erkenntnis und in ihren einzelnen Werken die ganze Fülle von Problemen und Lösungen trägt, wie das eben bei Rolland der Fall ist, findet das Ethos wieder Eingang in die Herzen der Menschen.

Nicht nur dass alte Lehren abblassen, weil ihnen das bezwingende Gewand verloren geht — selbst die Kulturträger können ihres Organs für diese Weisheit verlustig gehen. So hat sich sogar das jüdische Volk, das so lange schon berufen ist, das Vermächtnis der Sittlichkeit zu hüten, ihr allmählich entfremdet. Da kann sogar uns Romain Rolland zum Vorbild werden, und dies bezweckte ich, als ich einiges über ihn und sein Schaffen berichtete, das, wie selten bei Autoren, aus seinem Wesen fliesst. Da wir gegenwärtig so arm an grossen jüdischen Persönlichkeiten sind, dass wir nicht in unserer Mitte die ragende Gestalt erkennen, der wir freudig und rückhaltlos folgen können, so müssen wir freudig Vorbilder allüberall, auch ausserhalb unseres Lagers, suchen und anerkennen. מכל מלמדי השכלתי. Ist auch die Gefahr der Assimilation nicht ganz ausgeschaltet, wenn man sich an fremde Gestalten anlehnt, so ist doch in diesem speziellen Fall damit eine Hoffnung verbunden: man darf annehmen, dass von der Beschäftigung mit Rolland eine Erweckung der latent in uns ruhenden und in unserer Literatur vorhandenen aber verkannten Schätze ethischer Gesinnung ausgehen wird, eine Entfaltung zu neuem Leben.

Denn bitter nötig haben wir eine sittliche Verjüngung. Die Laster der Gegenwart haben auch von uns Besitz ergriffen — die schweren Schickungen, die unser Volk trafen, mögen manches entschuldigen — und die moralischen Qualitäten sind im Schwinden begriffen. Selbst die Frommen unter uns, die die Thorah zum Massstab von Denken und Handeln machen, verstossen nicht selten gegen eine Reihe der Gebote בין אדם לחברו. Sogar im literarischen Leben herrscht bei uns Gereiztheit, und nicht selten kommt es auf öffentliche Beschämung heraus. Man könnte die vereinzelten Fälle als harmlos für die Gesamtheit registrieren, in Wirklichkeit aber sind sie typisch. Der Parteikampf bei uns beweist zu deutlich, dass wir nicht die Eigen-

schaft besitzen wie Romain Rolland, die Welt zu sehen, wie sie ist — und sie zu lieben. Wir sehen sie nicht, wie sie ist, noch wie sie sein sollte, sondern nur, dass sie anders ist, als wir es möchten — und von Liebe kann gewiss nur selten die Rede sein. Die Traditionstreuen verstehen gar zu selten die geistige Not derer, die sich nicht leichtfertig entfernt haben, diese grosse Leistung vieler Treugebliebenen, und bei den Politikern vollends räumt kaum jemals einer dem anderer Meinung Huldigenden Daseinsrecht ein. Nur wenige stehen verständnisvoll zwischen den Extremen und wissen oft nicht, ob der selbstgerechte Fanatismus jener oder ihr eigener vermittelnder Standpunkt, dem die naive Sicherheit nur zu oft fehlt, im Recht ist. — Eins ist — von allem anderen abgesehen — gewiss: die Verhetzung, die durch den Kampf in unsere Reihen kommt, ist eine Gefahr. Sie ist ein Laster im Sinn unserer jüdischen Ethik und im Geist Rollands. Und sie ist für uns verhängnisvoller als für bodenständige Nationen. Unsere Waffe ist der geistige und sittliche Vorsprung. Das Scheitern jedes grossen Erziehungsstrebens, das den Verfall des Thorahwissens verhindern soll, das Misslingen jedes bedeutenden völkischen Wurfes besonders in kolonisatorischer Hinsicht ist nicht zuletzt auf das Konto der Unversöhnlichkeit, des ohne moralische Hemmungen geführten Parteikampfes zu setzen. Von seiner Veredelung und Abschwächung wird es deshalb abhängen, ob wir künftig mit mehr Erfolg als bisher kulturell und politisch wirken werden.

Vom jüdisch-deutschen Volks- und Liebeslied.

Von Rabbiner Dr. **Rosenthal-Cöln.**

Die jüdisch-deutsche Literatur, über die ich vor einigen Semestern an der Handelshochschule der Universität Cöln gelesen habe, ist in ihren ersten Erscheinungen aus dem 11.—13. Jahrhundert zunächst rein deutsch mit hebräischen Schriftzeichen. Dann, vom 16. Jahrhundert an, in den jüdisch-deutschen Ge-

schichten- und Märchensammlungen ist sie Uebersetzungs-, daneben in Sitten- und Erbauungsbüchern religiöse Literatur; in der Sprache sich langsam zum Dialekt entwickelnd, nach Form und Geist im engen Anschluss an das damalige allgemeine Schrifttum. Auf dem Wege des Fortschritts von diesen primitiven Anfängen bis zu einer aus der „jiddisch" sprechenden Volksmasse herausgewachsenen, alle Zweige selbständig und eigentümlich umfassenden Literatur im Laufe des 19. Jahrhunderts — auf diesem Wege spielt das jüdisch-deutsche Volks- und zumal Liebeslied eine besondere Rolle. Die Mischung des allgemein Volksmässigen und rein Deutschen mit spezifisch Jüdischem kommt darin am deutlichsten zum Ausdruck.

Gewisse, zum Teil ganz alte Lieder werden noch heute vom ostjüdischen Volke gesungen, als wären sie gestern erst entstanden; Spiel-, Rätsel- und Wunschlieder werden in den Judengassen Polens und Litauens, in den Judenvierteln Londons und New-Yorks aus Kindermund gehört, die schon im 15. und 16. Jahrhundert in Deutschland bekannt gewesen sind. Es wäre nun übereilt, den Schluss zu ziehen, dass alle diese Liedchen deutschen Ursprungs sind. Sie gehören grösstenteils zu den universellen Volksliedern, und ihre Verbreitung kann bei fast allen europäischen Volksliedern nachgewiesen werden. Nur dass jedes Volk sie für sein Eigentum hält und sie auf seine eigene Weise singt. — Da ist ein lebendiges und belehrendes Beispiel das uralte Lied vom Zicklein*), das „mein Vater um zwei Bazzen kaufte", und das von der Katze aufgefressen wurde, worauf dann in naiver Folge die Katze durch den Hund, der Hund durch den Stock, der Stock durch das Feuer, das Feuer durch das Wasser, das Wasser durch den Ochsen, der Ochs durch den Schlächter, der Schlächter durch den Todesengel und der Todesengel endlich durch den lieben Herrgott selber Strafe und Vergeltung finden. Dieser kindlich geschaute und durchgeführte Kausalnexus ist im jüdischen Passah-Gebetbuch der Aus-

*) Vgl. dazu die Einleitung von J. L. Cahan's Sammlung jüd- Volkslieder (New-York 1912). In ihr befinden sich auch die jüdisch-deutschen Originale meiner Uebertragungen.

druck geworden für die Ueberzeugung, dass alles Geschehen, und zumal das im Leben des von Gott auserwählten Volkes, sich als eine von einem höheren Willen beeinflusste und schliesslich in ihn auslaufende notwendige Kette darstellt. Ein uraltes, zunächst religiös völlig indifferentes Motiv ist hier vom jüdisch-deutschen Volkslied aufbewahrt und umgemodelt worden. Das Motiv ist weithin durch Europa verbreitet. Im Neugriechischen klingt das Lied ungefähr so:

War ein armer, alter Mann,
Hatte einen grossen Hahn,
Hahn hat gekräht und geweckt
Den Armen, den Alten.

Kam der Fuchs geschlichen,
Hat den Hahn zerrissen,
Der gekräht hat und geweckt
Den Armen, den Alten.

Kam der Hund gegangen,
Hat den Fuchs gefangen,
Der den Hahn zerrissen,
Der gekräht hat und geweckt usf.

So geht die Reihenfolge weiter, um immer wieder zum krähenden Hahn zurückzukehren. In anderen Volksliedern englischer, französischer, italienischer Zunge und ebenso der slavischen Sprachen, desgleichen in Siam und Persien, finden sich Parallelen zu unserem Lied, nur dass der Ausgangspunkt mannigfach wechselt. Sogar im Pantschatantra, dem berühmten indischen Fabelwerk aus dem 5. nachchristlichen Jahrhundert, sind Analogieen vorhanden und berechtigen zu der Annahme, dass das Lied der Urzeit angehört und vom fernen Osten herstammt. — Auch in seiner jüdisch-deutschen Fassung ist das Lied über den ursprünglichen Kreis hinausgedrungen und allgemeineres Volksgut geworden. Es ist (vgl. „Ein Zicklein" in Arnim und Brentano: „Des Knaben Wunderhorn") mit seinen Hebraismen (Schochet-Schlächter, Malach Hammowes-Todesengel) deutsches Volkslied geworden. —

Wie das Volkslied wandert, und wie von dieser Einwanderung und Auswanderung des Volksliedes auch das jüdisch-deutsche Schrifttum keine Ausnahme macht, dafür bietet einen ferneren Beweis die Rätselfrage, die sich in den Volksballaden fast aller Sprachen findet. Zumeist handelt es sich um eine ganze Reihe von Fragen und Antworten, durch welche die Liebenden den Scharfsinn gegenseitig prüfen und zu gleicher Zeit ihre Liebe sich beteuern. Solche Rätselspiele finden sich bereits in der Bibel und auch dort, wenn auch nicht mit Beziehung auf das Verhältnis der beiden Geschlechter, so doch bei Gelegenheit von Verlobung und Hochzeit. Simson, der im Walde eines toten Löwen Honig genommen hatte, gibt beim Hochzeitsmahl seinen Tischgenossen, den Philistern, ein Rätsel auf: „Vom Starken kam Süsses, und vom Fresser kam Speise“; und sie antworten ihm in Gestalt der Rätselfrage: „Was ist süsser als Honig, und was ist stärker als der Löwe?“ Gerade diese Form, in der das anscheinend Unüberbietbare überboten werden soll, hat sich durch alle Länder und Zeiten als die beliebteste und volkstümlichste Art des Rätselspiels erhalten. So heisst es in englischen und schottischen Balladen: Was ist länger als der Weg und tiefer als das Meer? Was ist heller als das Horn und spitzer als der Dorn? Was ist grüner als das Gras und schlimmer als ein Weib? — und geantwortet wird: „Die Liebe ist länger als der Weg; die Hölle tiefer als das Meer; der Donner heller als das Horn: der Hunger spitzer als der Dorn; Sammet grüner als das Gras; der Teufel schlimmer als das Weib.“ Im serbischen Lied sitzt das Mädchen am Meeresstrand und fragt: „Was ist breiter als das Meer und länger als das Feld und schneller als das Pferd und süsser als Honig und teurer als ein Bruder?“ Ein Fischlein schnellt aus dem Wasser und antwortet: „Ist nicht der Himmel breiter als das Meer; das Meer nicht länger als das Feld; das Auge nicht schneller als das Pferd; Zucker nicht süsser als Honig; der Liebste nicht teurer als der Bruder?“ In dieser dem Liebeslied verwandten Form kehrt das Rätsellied im Jüdisch-deutschen in mannigfachen Variationen wieder. Zum Beispiel:

Du Mädele, du schönes, du Mädele, du feins,
Ich will dich fragen ein Rätsel, ein kleins:
Wo ist ein Wasser ohne Sand?
und wo ein König ohne Land?
„Das Wasser vom Aug' ist ohne Sand,
Der König von Karten ohne Land!“

Fragen übrigens und Antworten, die sich in rein deutschen Liedern völlig entsprechend wiederfinden (hier wie dort auch das charakteristische samd für nhd. Sand).

In die Gruppe dieser Rätsellieder kann man auch einbeziehen jenes schelmische Fragespiel, in dem das „Ding“ geraten werden soll, welches das Mädchen haben will, bei uns in Cöln wohlbekannt in der Form:

Moder i will ein Ding han!
Wat for'n Ding, min Herzenskind?
Ein Ding, Moder, ein Ding!
Willst du denn ein Kettche han?
Ne, Moder, ne!
Du bist kein gode Moder,
Du kannst dat Ding nicht raten, usw.

Dieses Lied lebt unter den Juden Warschaus in folgender Gestalt:

Jome (Eigenname), spiel mir ein Liedelein,
Was will das Mägdelein?
Mägdelein will ein Paar Schühlein haben —
Muss man gehn, dem Schuster sagen! —
Nein, Mammeschi, nein!
Du kannst mich nicht verstehn (jüd.: verstein),
Du weisst nicht was ich mein'.

Jome usw.
Mägdlein will ein Hütlein haben,
Muss man gehn, der Putzerke (Putzmacherin) sagen!
Nein, Mammeschi, nein usw.

Mägdlein will ein Paar Ohrringe haben,
Muss man gehn, dem Goldschmidt sagen!

Mägdlein will einen Bräutigam haben,
Muss man gehn, dem „Schadchen“ sagen!
Ja, Mammeschi, ja! Du kannst mich wohl verstehn,
Du weisst wohl, was ich mein.“

(Schadchen = Heiratsvermittler; wie es überhaupt bezeichnend und dem Tatsachen-Sinn der betreffenden Bevölkerung entsprechend ist, dass in der ostjüdischen Fassung des Liedes immer gleich die Person angegeben ist, die zur Erreichung des begehrten Gegenstandes zu verhelfen vermag).

Die angezogenen Proben spielen zum grossen Teil bereits in jene Liedgattung hinüber, die im Volkslied den breitesten Raum einnimmt, in das Liebeslied. Das Liebeslied ist eine alte Erscheinung der jüdischen Volksliteratur. Hatte ja auch schon im 16. Jahrhundert die ins Jüdisch-deutsche übertragene Roman- und Liebesliteratur der damaligen Zeit eine ungeheure Verbreitung unter der jüdischen Masse gefunden, und alle Bemühungen der Geistlichen gegen die Lektüre dieser Bücher erwiesen sich als vergeblich. — In der ältesten handschriftlichen Volksliedersammlung in jüdisch-deutscher Schrift und Sprache, die sich in der Bodlejana-Bibliothek in Oxford befindet, einer Sammlung, die zwischen 1595 und 1605 in Worms zusammengestellt wurde, lesen wir folgendes Lied:

Jungfräulein, wollt ihr nit
Mit mir ein Tänzlein ton?
Ich bitt, ihr wollt's mir nit
Verübel ho'n.
Fröhlich muss ich sein, fröhlich muss ich sein,
Daweil ich es hab und kann.

Euer zarter junger Leib
Hat mich in die Lieb' verwundt,
Und euer Aeuglein klar,
Dazu ein roter Mund.
Schliesst euer Arme ein, Feinslieb wohl in mein',
So wird mein Herz gesund.

Von nicht geringerer Bedeutung als die Frage nach dem Ursprung dieses Liedes ist die Feststellung der Tatsache, dass solch heisse und stürmische Liebeslieder im 16. Jahrhundert von der jüdischen Masse gekannt und gesungen worden sind.

Wir haben da ferner ein anderes altes Liebeslied, das sich in einzelnen Strophen im heutigen Volksgesang noch findet:

Ich kam vor mein Feinliebchens Tür,
Die Tür war zugeschlossen,
Der Riegel war dafür.

Feines Lieb und lass mich ein,
Ich bin also lang gestanden,
Derfroren möcht ich sein.

Ich lass dich nicht herein,
Denn du gelobst mir die Treue dein,
Dass du mein eigen willst sein.

Die Treue gelob ich dir nit,
Lieb will ich dich haben,
Aber nehmen will ich dich nit.

In seinem Grundgedanken: Der vor verschlossener Tür wartende Liebste, dem auf sein Bitten endlich geöffnet wird, und der dann seinerseits dennoch versagt, — wie auch in seinen Einzelzügen hat dieses Lied sein Vorbild im uralten Hochgesang der Bibel auf die Liebe, im Hohen Liede Salomos. (Wie das Hohe Lied die deutsche Minneliteratur beeinflusst hat, ist in einem 1904 in Nr. 726 der Kölnischen Zeitung erschienenen Aufsatz: „Das Hohe Lied in deutschen Reimen aus dem 13. Jahrhundert“ von mir behandelt worden). Wir lesen im H. L. (5. 2—6):

Horch, es pocht mein Liebster: „Oeffne mir, meine Schwester, meine Traute, meine Taube, meine Fromme, denn mein Haupt ist voll Tau, meine Locken voll Tropfen der Nacht“.

„Mein Gewand hab' ich abgetan, soll ich's wiederum anziehn? Meine Füsse gebadet, soll ich sie wiederum beschmutzen?“

Doch mein Liebster winkte mit der Hand durch die Oeffnung der Tür, und da ward mein Inneres heiss um ihn.

Aufstand ich meinem Liebsten zu öffnen — doch mein Freund war fort, verschwunden! Nun sucht' ich ihn und fand ihn nicht, rief nach ihm, und er antwortete nicht.

Dieses uralte Motiv des Einlass begehrenden Liebsten klingt auch im modernen jüdisch-deutschen Liebeslied deutlich nach. Da geht die Zwiesprach:

„Oeffen mir das Türele!“
„Oeffenen will ich nit!“

„Ein Regen geht, ein Wind weht,
Ich will abtun mein seiden Kleid!“
„Oeffenen will ich nicht!“
„Was soll ich streiten?
Man schläft bei allen Leuten.
Ein Wind weht, ein Regen geht,
Ich werd' vernetzen mein seiden Kleid!“
„Leg' dich auf's Gräsele!“
„Wer wird mich zudecken?
Und wer wird mich aufwecken?“
„Das Blatt vom Baum wird dich zudecken,
Die Vögelein werden dich aufwecken:
Wirst geben dem Hündchen ein gutes Wort,
Wird es dich lassen an seinen Ort.“

Wenden wir uns nun zum modernen jüdisch-deutschen Liebeslied überhaupt, das alle Situationen des Liebessehnens getreulich widerspiegelt, so gibt wohl schon das eben mitgeteilte eine Probe der Reinheit, Treuherzigkeit und köstlichen Naivität, die seine charakteristischen Merkmale bilden. Die alte unsterbliche Menschensehnsucht zu einander kommt in ihm zum Ausdruck in einer kindlichen Natürlichkeit, die abgeschattet ist durch das besondere Verhältnis jener Volksschichten zum Elternhaus und auch zur Religion, bisweilen auch seltsam belebt durch ganz neuzeitliche, selbst technische Bilder und Begriffe aus der Umwelt der Fabrikarbeit und des Maschinenbetriebs, in welche die ostjüdische Masse hineingestellt worden ist. Bezeichnend für das religiöse Moment ist das Liedchen:

„Spielt mir auf den neuen Tanz,
Der ist herausgekommen;
Hab' mich verliebt in ein Mädchen, ein schön's,
Und kann zu ihr nicht kommen.

Ich wollt' schon zu ihr kommen,
Sitzt sie gar so weit;
Ich wollt' ihr ein Küsslein geben —
Schäm' ich mich vor Leut'.

Nicht also vor Leut',
Wie vor Gott allein.
Ich wollt' mit ihr verbringen die Zeit,
Und keiner soll dabei sein."

Auch in der rührenden Klage des vereinsamten Mädchens schwingt der religiöse Unterton im Auftakt ergreifend mit:

Meine Sabbath- und Feiertage
Sind mir geworden zerstört;
Seit ich hab' deine Liebe erkannt,
Liegt mein Gesicht in der Erd'.

Ich ess' nit, ich trink' nit, ich schlaf' keine Nacht,
Ich tu nur bangen nach dir;
Und du hast vielleicht schon ein' andre an Seit'
Und hast schon vergessen zu mir.

Wenn ich wär' ein Vöglein vom Wald,
Wär' ich zu dir geflogen;
Wenn ich hätt' ein Strickelein,
Wär' ich zu dir gezogen.

Wenn ich wär' ein Fischlein vom Wasser,
Wär' ich zu dir geschwommen;
Und so ich wüsste, wo du bist,
Wär' ich zu dir gekommen.

Ich bitt' dich in Treuen,
O lass dich gereuen
Und hab' schon Erbarmen mit mir!
Mach' auf mein Herz,

Wirst du sehn meinen Schmerz,
Wirst du schon kommen zu mir. —

Die Eltern sollen helfen — auch in des Herzens Sturm und Drang bleibt das kindliche Verhältnis und spricht aus folgendem Lied:

„Vater meiner, getreuer,
Mutter süsse, mein Leben!
Löscht aus in mein' Herzen das Feuer,
Sollt ihn zum Mann mir geben.

Sobald ihr mir ihn nicht werd't geben,
So kostet es mich mein Leben.
Wird euch schon nicht helfen das Sparen —
Werd' müssen mit ihm abfahren".

„Tochter, du bist doch närrisch!
Verblendet dein' Augen sind!
Die Lieb' ist dir wie der Tod,
Sie bringt dich zur Erd' mein Kind.

Wirst haben einen Mann, schön wird er sein,
Vor Gott und vor Leut'!
Nicht wirst du mit ihm die Jahr ausführen --
's ist nur für ein' kurze Zeit!"

Aber letzten Endes bezwingt eben doch die Liebe den Gehorsam:

Ich mit meinem Bräutigam,
Mein Mammeschi in der Mitt':
Hochzeit will ich machen,
Mein Mammeschi lasst mich nit.

Ich schau' nicht auf Mammesch,
Ich hör' nicht ihr Wort:
Ich nehm' meinen Bräutigam
Und geh' mit ihm fort.

Ich geh' mit ihm fort
In die weite Welt hinein;

Und soll ich zum Tod gar kommen
Mein Mann muss er sein!

Das sind einige Stichproben des modernen jüdisch-deutschen Liebesliedes. Die von mir versuchte Uebertragung in das Hochdeutsche hat natürlich von der ursprünglichen, reizvollen Färbung und Kraft des Originals gar manches eingebüsst. Nichtsdestoweniger wird sie erkennen lassen, wie stark das liederbildende Element im Sinne der reinen Volksdichtung in der ostjüdischen Masse gegenwärtig vorherrscht, und wie frisch dieser Quell eines gesunden Volkstums in einem Menschenschlage sprudelt, in dem Druck und Drang, Absperrung von Licht und Luft bei geringerer Widerstandskraft schon längst jede natürliche Lebensregung und -Aeusserung erstickt hätten. Dass diese Widerstandskraft nicht zuletzt auch aus den unversiegbaren und unverschüttbaren religiös-sittlichen Quellen des Judentums gespeist wird: auch diese Wahrheit drängt sich auf und wiegt um so bedeutsamer, als es sich um Aeusserungen handelt, in denen, stärker als irgendsonstwo, der Genius der jüdischen Masse zum Ausdruck kommt.

Jakob Wassermann's Weg[1].

Von Dr. Hermann Weyl, Frankfurt a. Main.

Das Typische hier ist, dass Heimat gesucht wird, menschliche, geistige Verwurzelung. Dass aber ein Künstler sie erstrebt, macht den Fall interessanter und problematischer. Ursprünglich ist jedes Künstlertum entwurzelt. Es kennt nur das individuelle Gefühl, und erst wenn es reift, findet es seine menschliche und geistige Heimat. Aber während seiner ganzen Entwicklung ist es von dieser heimatlichen Sehnsucht bewegt, und es geschieht, dass auf dem Weg dieser Entwicklung Ruhepunkte gesetzt werden müssen, vorläufige geistige Stationen, die menschliche Bindung bedeuten und das eigentliche Geistige verlassen.

[1]) Jakob Wassermann: Mein Weg als Deutscher und Jude. Berlin 1921 S. Fischer Verlag.

Allein der kosmopolitische Künstler findet schliesslich nur noch das Universum als seine Heimat, und die Grössten sind im Grunde heimatlos, weil sie die ganze Welt als ihre Heimat erkannt haben.

Meist aber ist das künstlerische Bewusstsein von anderen menschlischen Qualitäten überlagert. Man ist wohl Künstler, aber in einem bestimmten volklich begrenzten Daseinskomplex. Jetzt heisst künstlerische Aufgabe nicht mehr menschliche Gestaltung überhaupt, sondern die einer begrenzten Menschengruppe, der man sich als Glied zugehörig fühlt, mit dem sehr bestimmten Bewusstsein, ihr künstlerischer Erschauer und Gestalter zu sein. Aus der rein geistigen Berufung wird eine mehr menschlich gebundene, eine nationale, und der Dichter ist jetzt auch Patriot. Der tiefere Grund, warum der grösste Teil der vaterländischen Kunst im innersten so fragwürdig bleibt, ist: der Inhalt, wohlbekannt und ergreifend, rührt gewohnheitmässig, die Gestaltung aber ist Nebensache. Doch Künstlertum ist Gestaltungsdrang und Gestaltungskraft. —

Von dichterischem Schaffenstrieb geleitet, hat Jakob Wassermann gelebt. Ursprünglich ringt er als schöpferischer Mensch, später erst als Kind einer Gemeinschaft. Zwar fühlt er sich von Anfang an der deutschen Kultur innig verbunden. Gewisse deutsche Menschentypen interessieren ihn, doch mir bleibt fraglich, ob das Wertvollste an ihnen nicht gerade das Allgemein-Menschliche sein muss; deutsche Landschaft erlöst ihn, doch müsste ihm jede eigentümliche Landschaft letzte und innige Erlebnisse gewähren.

Aber wir stellen es fest: er beschränkt sich bewusst und fast selbstumgrenzend auf das deutsche Leben. So unproblematisch ist er, dass er hoffen kann, in einem bestimmten beschränkten Milieu sich vollenden zu können. Daher vermag er bei ungewohnten menschlichen Komplexen nicht mehr als nur ganz oberflächlich zu sein. Was ihm Jude heisst, ist ein etwas nebelhaftes Wesen, mit vom nichtjüdischen Vorurteil diktierten Eigenschaften. Fast sind wir verführt anzunehmen, dass ihm auch eine oberflächlichste Kenntnis jüdischen Geistes- und Volkslebens

fehlt. Ihm begegneten Zerfallserscheinungen — sofort erschliesst er das Wesen des Judentums aus einem verzerrten Gebilde.

Anscheinend ist das bildkünstlerische Erlebnis in ihm so stark, dass er gar nicht zur weltanschaulichen Tiefe vorzudringen vermöchte. Gebärden, Gefühle, soziale Aeusserungen sind ihm letzte Tatsächlichkeiten, deren weltanschauliche Bedingtheit zu entdecken er unwillens ist. So fehlt ein denkerischer Zug, ohne den man auch kein umfassender Dichter sein kann. —

Ganz gefühlsmässig nur nimmt er zu ganzen Kulturen Stellung; bringt nicht die geistige Kraft und auch Abstraktion auf, um wenigstens vorübergehend von der Erscheinung abzusehen und das „Wesen" zu erfassen. Immer neu ergriffen steht er vor jeder Individualität; aber es fehlt der tiefe Blick, der alles Individuelle an eine Notwendigkeit verkettet. — Daher ist ihm Jude-sein eine Existenzform mit gewissen Gebärden, Gefühlen, geistigen Instinkten, menschlichen Eigenschaften usw., ein unklares Gebilde; es fehlt die Erkenntnis einer jüdischen Idee.

Jüdisches Wesen bedeutet eine menschlich-geistige Einstellung, die das ganze jüdische Dasein bestimmt. Eine religiöse Denkart bildet sich, die trotz aller Verschiedenheiten einheitliches Gepräge hat und auch das Volksleben durchzieht. Davon ahnt Wassermann nichts. Wie so viele erkennt er im Christentum eine religiöse Wendung, die das Judentum erst vollenden müsste. Aber da ihm der Geist des Judentums verborgen bleibt, verweigern wir ihm die Berechtigung, eine Entwicklung zum Höheren zu behaupten, wo ihm doch das schon rein logisch geforderte Ausgangsglied verschlossen ist.

Das ursprüngliche Christentum ist nur eine ethische Komponente, eine „gefühlsmässige Abstraktion" des Judentums. Aber Wassermann sieht nur Menschen und keine geistigen Welten. Dies ist seine ganze Unzulänglichkeit.

Ueber seine Stellung zum Deutschtum fassen wir uns kurz. Unzweifelhaft hat er zu deutschen Werten ein tiefes Verhältnis. Deutsche Menschen umgeben ihn, in ihnen vermochte er eine gewisse Ewigkeit zu erkennen. Aber das Wert-

vollste an ihnen ist das schlechthin Menschliche. Hier etwas spezifisch Deutsches zu sehen ist, wiederum eine gedankliche Unklarheit.

Je einfühlender man dies Bekenntnisbuch liest: man ersieht die seelische Einsamkeit des Dichters. Schöpferischer Mensch, von der Idee seines Schöpfertums so beseelt, dass ihm ein freier Blick für die Objektivität fehlt, sucht er Bindungen und fühlt als Deutsch-Jude sich zwitterhaft. Hätte er letzte weltanschauliche Tiefe, er vermöchte denkerisch Wurzel zu fassen und dabei doch ein grosser Künstler zu sein. Wir berühren hier unserer Meinung nach seine Problematik. — Er selbst erlebt sie wahrscheinlich noch unmittelbarer, denn der Ausklang des Bekenntnisses ist auch nur ein Fragezeichen. Es bringt keine Entscheidung und keine Andeutung einer Lösung. Nur als Künstler ist Wassermann mit der Welt versöhnt, nicht als Mensch einer Gemeinschaft. Ein persönlich-individualistischer Grundton durchzieht das Bekenntnis. Sein Individualismus wäre in einem bestimmten gesellschaftlichen oder auch volklichen Menschenkomplex vielleicht gefühlsmässig zu überdecken, nicht aber geistig aufzuheben in einer Gemeinschafts i d e e. — Seine dichterische Sendung bleibt von diesen Ausführungen unberührt. Sie ruht in einer anderen Wertungssphäre und wird von der weltanschaulichen Kritik nicht mitbetroffen. —

Moderne westliche Ghettoliteratur.

Von Dr. **Armin Blau**-Hamburg.

(Schluss.)

Nach diesen Düsterkeiten und Trübseligkeiten der Amsterdamer und New Yorker Ghettoschilderungen gelangen wir mit der Besprechung von I s r a e l Z a n g w i l l, dem Schilderer des L o n d o n e r Ghettos, in sonnigere Gefilde.

Zangwill hat nicht umsonst die Luft E n g l a n d s von Jugend auf geatmet, Englands, des klassischen Landes des H u m o r s. In England ist von jeher, seit den S e n t i m e n t a l i s t e n des XVIII. Jahrhunderts, das Wort H u m o r nicht

in dem verwaschenen, indifferenten Sinn von „Stimmung“, „gute Laune“, „fröhlicher Witz“, gebraucht worden. Vielmehr waren die englischen Humoristen (Addison, Steele, Richardson, Young, sie alle sammelte Thackeray unter einem bezeichnenden Titel in dem bekannten Bande: „The English Humorists“) Vertreter einer Stilgattung, deren Wesen vor allen Dingen in der schrankenlosen Herrschaft der Subjektivität des Gefühls besteht, wie sie in Deutschland etwa in Jean Paul, theoretisch und auch in seinen Werken, ihren Gipfelpunkt erreicht hat. Der englische Humor ist in allen seinen Erscheinungen etwas Edleres, Tieferes, Differenzierteres, als das, was wir in Deutschland unter Humor verstehen. Wie abgeblasst und vulgarisiert der deutsche Begriff „Humorist“ im Gegensatz zur englischen Auffassung des Wortes ist, lässt sich am besten daran erläutern, dass man etwa Wilhelm Raabe oder Gottfried Keller in Deutschland selten als „Humoristen“ bezeichnen hört. Sicherlich würde man in England sie in diese einordnen.

Ein solcher Humorist englisch-jüdischer Prägung ist Israel Zangwill, kein blosser Nachahmer überkommener Muster, sondern ein Eigener, Eigenwilliger. Der Humor Zangwills ist ein Humor der Charaktere (englisch) und der Antithese (jüdisch). Nähere Merkmale wären noch etwa: eine verblüffende Komik der Situationen, ein Eintretenlassen des Unerwarteten, ein Auf-den-Kopf-Stellen (topsy-turvydom) der Tatbestände, Szenerien, Anschauungen, eine oft bis ins Groteske und Bizarre gesteigerte Mischung des Tragischen und Pathetischen mit dem Komischen, ein Humor, der weint und lacht zugleich, ein Lachen unter Frühlingsschauern der Wehmut, ein Humor, der noch in der tiefsten Tragik das Antithetische, das Narrenhafte der Situationen aufstöbert. Es liegt nahe, den Dialog Zangwills mit dem in gleichem Geist funkelnden eines B. Shaw, O. Wilde zu vergleichen. Hier wie dort werden die feierlichsten Gefühlssituationen durch kleine Ironien, Bosheiten oft ins Gegenteil verwandelt; man weiss nicht

immer, wo zutiefst des Dichters eigne Meinung und Sympathie zu suchen ist. Doch muss man bei aller Anerkennung wohl gestehen, dass Zangwill das weit kleinere Genie ist; es fehlt ihm vor allem zum grossen Zeitsatiriker (was die beiden grossen Engländer besitzen) das Suchen nach der grossen sozialen Heilswahrheit, es fehlt seiner Ironie *der sozialkritische Einschlag* und das blitzartig erhellende Genie des *grosse Zusammenhänge erfassenden Weltgeistes.*

Nach dieser Einschränkung muss aber rückhaltlos gesagt werden, dass Zangwill, wenn auch nicht auf dem Gebiete der *europäischen* Kunst, so doch für *die künstlerische Gestaltung jüdischer Menschentypen* neue Bahnen aufgezeigt hat. Zangwill findet eine neue Menschenwelt im *modernen Londoner Ghettoviertel*, in *Whitechapel*, dem East-End der grössten Stadt der Welt. Hier ist der gegebene Boden für die ungezählten „Humore“ Zangwill'scher Prägung, die „crusted characters“, hier wachsen noch jene Originalköpfe und Doppelnaturen, jene weltverlorenen Schwärmer und Träumer neben den krassesten Realisten und Lebenskünstlern. Im Londoner Ghetto, wo die getretensten, erschöpftesten, unterdrücktesten Juden Russlands eine Zuflucht finden und den ersten Hauch moderner Kultur empfangen, in London, dem Brennpunkt alles Weltgeschehens und aller Lebenserscheinungen der Zivilisation, — da muss der russische Jude gerade mit all seiner aufgespeicherten Intelligenz, mit seiner Rechthaberei und Dialektik und Jahrtausende alten Gefühlsromantik eine *auffallende Erscheinung*, ein Kuriosum bilden. Es wäre doch ein Wunder zu nennen, wenn nicht durch den *Zusammenstoss zweier Kulturen, der englischen mit der Ghettokultur*, manch psychologisches Unikum zu Tage treten würde. Bildet doch der gesetzte, allein auf das *Wohlanständige* bedachte *Brite* einen einzigen grossen Gegensatz zu dem *Ostjuden* mit seinem ewig streitlustigen, in tausend Fazetten funkelnden Geist der Talmudlogik! *Wie wird sich da der Ostjude bei seinem Eintritt in das Kulturleben Eng-*

lands benehmen? Wie wird er sein Fühlen und Denken einstellen und umformen bei der Berührung mit den westlichen Kulturkreisen? Wie und wieweit wird er sich anglisieren? Aendert sich die Grundform seines jüdischen Empfindens bei dieser Metamorphose? Welche Konflikte zwischen Eltern und Kindern, zwischen Volk und Volk entstehen bei diesen Umwandlungsprozessen? Dies sind Hauptleitmotive in Zangwills sämtlichen Romanen, Novellen und Dramen.

Zunächst ein paar biographische Notizen*) über Zangwill: Z. wurde als Sohn frommer russischer Eltern 1864 in einer Hafenstadt Englands geboren, verlebte die Jugend in Plymouth und Bristol und besuchte dort die Schule. Mit zehn Jahren kommt er nach Spitalfield in London, wo er in eine Freischule kommt, in der er später selbst Lehrer wird. Gleichzeitig bereitet er sich für die Universität vor und besteht trotz ungeregelter Schulbildung die Doktorprüfung mit Auszeichnung. Später hat er ein Zerwürfnis mit seinem Schulleiter und gibt den Lehrerberuf auf, wird Journalist und Schriftsteller, gibt zuerst im Verein mit Jerome K. Jerome, dem bekannten humoristischen Schriftsteller, die Zeitschrift „Ariel" heraus: sie wollen einen „neuen Humor" begründen: er lässt die Skizzensammlung: „Bachelors' Club" („Junggesellenverein") und „Old Maidens' Club" („Altjungfernverein") folgen, wo schon die Mischung von Phantastik mit komischem Pathos auffällt. Erst im Jahre 1892 erscheint sein bedeutsames Werk, „The Children of the Ghetto" („Kinder des Ghetto") mit dem Untertitel: Picture of a Peculiar People, (gedruckt auf Kosten der Jüdischen Verlagsgesellschaft in Amerika), dies Werk begründet seinen Weltruhm. 1898 folgen seine Ghetto-Tragödien, dann sein zweites Hauptwerk: Träumer des Ghetto. (Die Hauptgestalten der Vergangenheit werden in markanten Einzelgeschehnissen mit wenigen Meisterstrichen gezeichnet: Sabbatai Zwi, Baal-Schem, Spinoza, Mendelssohn, Salomon Maimon, Lassalle, Disraeli, Heine auf der Matratzengruft in Paris usw. — sie alle sind an ihren Träumen zugrunde gegangen, tragische

*) s. Jewish Encyclopedia und Dictionary of National Biographies.

Idealisten, Priester der Menschheit, weltverlorene Reformer, die zu ihren Lebzeiten vergebens die Erfüllung ihrer menscheitsbeglückenden Berufung erwarteten.) Dann die Ghetto-Komödien (eine Sammlung Novellen, die durchaus nicht „komisch" wirken, sondern jüdisch-englische Typen und Situationen bringen, worin das Jüdische mit dem Englischen zu drastischen Kontrastwirkungen gebracht wird), der König der Schnorrer (eine Charaktersatire auf das Schnorrertum in Prosa, die in ihrer Geschlossenheit und Stahlfestigkeit turmhoch dem bei uns so geschätzten Siegfried Cronbach'schen Possenhumor überlegen ist). Die „Kinder des Ghetto" wurden 1899 zum Theaterstück umgearbeitet und brachten dem Dichter grossen Erfolg. 1912 wurde das Drama: The Melting Pot (Der Schmelztiegel) auf die Bühne gebracht, das jetzt auch in Buchformat vorliegt (London, Heinemann, 1919) und auf das noch näher einzugehen sein wird.*) Wir möchten zunächst nur dem Hauptroman: „Kinder des Ghetto" und seinem in Deutschland und auf der Bühne noch unbekannten Drama: „Der Schmelztiegel" eine nähere Besprechung widmen.

Die Kinder des Ghetto. I. Teil.

Ein Sammelbecken einzigartiger Charakterbilder und Situationen, ein Raritätenkabinett, ein Jahrmarkt von genrehaften Bildern und Köpfen, die durch ein Band zusammengehalten werden: durch ihre jüdische Eigenprägung, welche alle ihre Gedanken, Sorgen, Freude und Trübsal in bestimmter Richtung formt und beeinflusst. Ein Gewimmel, ein Mikrokosmus von typischen Gestalten tritt auf, die durch eine Unmenge von Einzelzügen und Geschehnissen zu Leben und Wachstum erweckt werden. Die behandelten Typen des Londoner Whitechapel werden in Einzelvertretern von allen Seiten bestrahlt, durch ein erdrückendes Material von packenden Situationen, Anekdoten,

*) Bekanntlich ist Zangwill auch einer der Führer des Zionismus gewesen, bis er nach dem Uganda-Projekt Territorialist und Vorsitzender der „Ito" wurde; jetzt scheint er wieder zum Zionismus zurückgekehrt zu sein.

Gesprächen, Aussprüchen, Witzen, allerlei Natürlichkeiten ernster und meist heiterer Art uns lebendig bildhaft vor Augen geführt. Ob auch durch diese Fülle der kaum einander ablösenden Bilder, Szenen, Situationen die Komposition des Romans leidet — die Einheit des Milieus und die Identität der jüdischen Lebenssphäre formt und ballt das Zigeunerhaft-Burleske um einen festen Kern und Organismus. Immer bleibt im bunten Gemenge ein Bild, ein Charakter, der sich uns einprägt und die andern beleuchtet, aus der Vielheit wird Einheit.

Zangwill erstrebt eine Zusammenfassung aller Typen, die in den bisherigen Ghettonovellen des Ostens in Einzelstudien aufgetreten waren, doch wird u. E. das Einzelbild erdrückt von der Fülle der Nebengestalten.

Zangwill schafft einen neuen Typus, seine Lieblingsgestalten sind jene Uebergangscharaktere, die nur das moderne Ghetto hervorbringt, die zwischen Ghetto und Neuzeit schwanken, deren Herz noch für das Ghetto schlägt, deren Kopf und Sinnen aber schon rationalistisch angehaucht und vom Skeptizismus benagt ist (das unterscheidet Zangwills Gestalten wesentlich von denen eines Mendele, Perez, Sch. Alejchem). Ihre Seele wurzelt noch im russischen Ghetto, doch an dem Stamme rüttelt schon der Geist der Moderne, die Weltstadt London scheucht die letzten schnurrigen Käuze des Ghetto heraus, die, verirrten Fledermäusen gleich, von der Tageshelle der Grossstadt geblendet, umherflattern und ihre Nester nicht wiederfinden.

Zangwill ist bei seinem Streben nach kleinmalerischer Milieuschilderung, Realist, und doch ist er trotz aller Realistik und Wirklichkeitsanbetung ein grosser Idealist geblieben, ein sentimentalischer Dichter im Sinne Schillers, der seine Gestalten mit dem Griffel der Reflexion und des Gefühls zeichnet. Denn alle diese Bedrückten und Beladenen des East-End sind Träumer, stecken voller Utopien trotz ihres Elends, vor allem vergoldet die Sonne der Religion ihre Elendstage, mit der Religion und ihren minutiösen Forderungen setzen sie sich ihr Lebenlang ausein-

ander, auch wenn sie aus dem Whitechapel-Viertel längst heraus sind (s. Kinder des Ghetto, II. Teil), bleiben sie Ghettomenschen, Ghettotypen.

Suchen wir aus der Fülle der Gesichte einige abgerundete Charaktertypen festzuhalten (wir setzen den Inhalt des Romans bei den Lesern als bekannt voraus):

Da ist an erster Stelle Rabbi Schmul Jakobs, streng gesetzestreu bis zum Aeussersten, jedoch schon vom Großstadtgeiste des leisen Zweifels beschlichen, der nicht ungerne ironische Anekdoten über übertriebene chassidische Frömmigkeit anhört, der gutherzig die spöttischen Bemerkungen und Witze des mit allen Hunden gehetzten „neuhebräischen Poeten" Melchizedek Pinchas über sich ergehen lässt, obgleich er dessen Frömmigkeit nicht über den Weg traut. Doch praktisch hält Reb Schmul mit unbeugsamer Strenge an den Forderungen des überlieferten Judentums fest. Kein Opfer ist ihm dafür zu gross. Niemals würde er seine Tochter Hannah, die schon neumodische Lehrerin an einer englisch-christlichen Schule ist, einem nichtfrommen Schwiegersohne (David Brandon) geben, der den Sabbat nicht hielte. Als in ihm der Konflikt entsteht, ob er Hannah, die einmal eine Stunde verheiratet Gewesene, ihrem Geliebten David Brandon, der Kauhen ist, zur Frau geben soll, besinnt er sich, als er die Unmöglichkeit ihrer Verbindung durch Zufall erfährt, keinen Augenblick und ruft im Gegenteil heroisch aus: Thank God I know it in time (Gott sei Dank, dass ich es rechtzeitig erfahre). Dies ist die ehrfurchtgebietendste Gestalt des Buches.

Da ist Moses Ansell, der arme Witwer mit fünf Kindern und einer blinden Mutter; die älteste Tochter Esther (die später als Schriftstellerin im II. Teile des Romans auftritt), zehnjährig, noch schulpflichtig, dabei aber Hausmütterchen, kocht und sorgt für alles. Vater Ansell ist ein Lamdon, erzieht die Kinder streng religiös, er ist aber ein unverbesserlicher Schlemihl, hat weder Glück noch Stern, ist schon alles gewesen, Glaser, Hausierer, Strassenhändler, Schuhmacher, Lehrer, Schochet, Schammess, hat überall Schiffbruch gelitten; der älteste Sohn

Benjamin wird von reichen West-End-Juden adoptiert, kommt von Zeit zu Zeit nobel gekleidet nach Hause, begönnert, bekrittelt die Armseligkeit des Vaterhauses. Er besucht eine höhere Schule, aber ach! mitten im Studium rafft ihn eine tückische Krankheit dahin. Da ist Malkah, die Kusine des Vaters Ansell, die reichgewordene Händlerin, die in ihrer Gnade den armen Verwandten einen Brocken bisweilen zukommen lässt, trotzdem sie dem Vetter Moses Ansell unentwegt grollt dafür, dass er, der arme Schlucker, gewagt hat, durch die Heirat mit ihrer Kusine sich in ihre noble Familie einzuschleichen.

Da fehlt nicht der Schadchen und Loshändler Sugarman, der bei allen Liebeshändeln im Ghetto als Vorsehung die Hand im Spiel hat; er bringt die ältesten Witwen und hartgesottensten Junggesellen und Schlemihlim unter die Haube, kann dabei aber für seine eignen bejahrten Töchter keine Partie zusammenbringen. Nicht vergessen wollen wir in dieser Galerie der Originale den Schneider Belkowitsch mit seiner komischen Ehehälfte (hier ist der „sweatshop" in humoristischer Gestalt dargestellt), die immer über ihr ein dünnes, schwaches Bein klagt, nebst ihren beiden putzsüchtigen, vielbegehrten Töchtern Fanny und Betty; nur derjenige Freier hat Aussicht auf Erhörung, der geduldig und verständnisvoll die Klagen der Mama über ihr krankes Bein anhört. Am meisten Eignung dafür hat der Zuschneider Schmendrik, der ein grosser Schlemihl (vgl. die kostbare Werbungsszene, die mit einem Minchah-Gebet statt mit einer Liebeserklärung endet), den weltlich-eleganten Töchtern wenig imponieren kann. Da ist endlich die drastische Wahlszene am Schabbos-Nachmittag („With the Strickers"), wo der neuhebräische Poet Melchizedek Pinchas als Wahlkandidat für die sozialistische Partei eine Rede hält: er spricht mit Feuer von Moses' Gesetz als dem des wahren Sozialismus, Moses der einzige wahre Sozialist etc., er erringt einen oratorischen Triumph, aber berauscht von seinem blendenden Erfolg zieht Melchizedek in Gedanken — eine Cigarette und Streichhölzer aus der Tasche und zündet sie trotz des Sabbath an, wilde Rufe ertönen, Epikaures,

Meschummed, Tumult, der grosse Redner verschwindet von der Bühne. Unvergesslich bleibt dem Leser die Beschreibung des Gewimmels in der Petticoat-Lane am 2. Tage vor Pessach und noch viele andere lebenstrotzende Szenen.

Diese Analyse illustriert am besten die Buntheit und Lebensfülle des ersten Teils des Romans. Man sieht, es ist eine Welt quirlenden Volkslebens, eine Galerie von Genrebildern, alle voll feinster psychologischer Kleinmalerei, mit einem sonnigen heimeligen, liebenswürdigen Humor und ohne Bitterkeit gezeichnet.

Doch bei alledem, der I. Teil des Werks bringt nur Genrebilder, nur Skizzenhaftes, ohne festgefügte Handlung. Erst der II. Teil des Werks:

The Grandchildren of the Ghetto

erhebt sich zum Range eines kunstvoll geschlungenen Romans mit grossen Konflikten und Spannungen. Die Probleme sind religiöser und nationaler Art. Es ist der Zusammenstoss zweier Welten. Die Kinder der alten Ghettowelt verlassen ihre engen Mauern und bahnen sich einen Weg ins Freie. Es sind die Typen, die wir als Kinder schon im I. Teil kennengelernt haben. Diese Esther Ansell, die inzwischen Romanschriftstellerin geworden, und Josef Strelizky, der Ghettoträumer, jetzt Modeprediger im West-End Londons, sie treten heraus aus dem Bannkreise Whitechapel, wollen sich geistig und physisch befreien, Kampf zwischen den freiheitsdurstenden Seelen des East-End und den trivialen Bourgeois der Besitzerklassen des West-End. Esther und Strelitzky sind die Kämpfer des neuen Idealismus, Esther bekämpft namentlich die reglementierte Wohltätigkeit der Reichen, die im Grunde von dem Elend der Armen nichts wissen wollen; Strelizky will eine neue Judenheit, Muskeljudentum, einen Agrikulturstaat in einem jüdischen Lande, vereinfachte Religion mit neuem Leben und neuen Gesetzen, Menschheitsreligion, Verinnerlichung, ethische Vertiefung der Gebote oder deren Abschaffung. Ihm tritt Rafael Leon, ein praktischer Idealist und reicher Kulturjude des Westend-

viertels, mit gewichtigen Argumenten entgegen, er zeigt sich als echtenglischer Typus seiner Klasse. Rafael liebt die Tradition, im Judentum sei alles so menschlich, es gäbe keine abstrakte Metaphysik. Der Intellekt verdunkle mehr als er erleuchte, zerstöre oft die moralischen Fibern. Die biblische Erzählung von den Kühen, die ungeleitet die Bundeslade sicher dahingetragen, enthalte eine tiefe Lehre. Möglich, dass die Juden tief unter ihrem Glauben und deren Forderungen stünden, stehen aber nicht alle Völker tiefer als die Lehren ihres Glaubens? Das Judentum heiligt alles, Geburt, Heirat, Tod, das Gesetz heiligt Böses und Gutes, nichts ist gewöhnlich im Judentum, das Gesetz ist ein Mittel zur Selbstbeherrschung, verknüpft Generationen und vereinigt die in vier Weltteile zerstreuten Brüder. — Strelitzki hat auf diese edlen Gedanken nur die bekannten Reform-Schlagworte zu erwidern: das Judentum müsse kosmisch-universell werden, rein geistiger Kern genüge, Zeremonialgesetz sei nicht der Juwelenschrein (wie Rafael meint), sondern der Sarg des freien Judentums etc. Wogegen Strelitzki besonders anstürmt, das ist das englische Judentum, es sei engherzig, alles drehe sich ums Geld, Gold sei der einzige Zugang zu Ansehen und Autorität, der Gelehrte wird mit dem Schnorrer in eine Kategorie gestellt. Es kommt zu einer grossen Szene, wo Strelitzky, der Prediger, Rafael Leon bittet, in die „Flagge Judas" (ein von Rafael aus Liebhaberei geleitetes Wochenblatt) die Notiz zu setzen: „Nach Vernehmen tritt der beliebte Prediger Strelitzki von seinem Posten zurück." Strelitzki will länger kein Lehnsmann der Gemeindegewaltigen, kein Leibeigener des Gesetzes sein, die englische Synagoge sei gut für Snobs, sie seien stolz auf ihre kleinlichen Reformen, die doch nicht den Kern treffen. Sein Land der Freiheit sei Amerika, der Zug der Kultur gehe vom Osten nach dem Westen der Welt. (Schon hier, wie später im Drama: „The Melting Pot" *) tritt die Schwärmerei Zangwills für Amerika en bloc zutage). Mit Recht wendet Rafael ein, Amerika wirke auflösend fürs

*) Ueber dieses Drama Zangwills in einem nächsten Aufsatz mehr.

Judentum, dezimiert die Tradition durch Sonntags-Sabbate und englische Gebetbücher, ihrer Glaubenssätze oberster sei der vieler freisinnigen Christen: „Es gibt keinen Gott, aber Jesus Christus ist sein Sohn.“

Zuletzt verlobt sich Esther Ansell nach ihrer abermaligen Rückkehr ins Ghetto, mit Rafael Leon, ein Symbol der Vereinigung des alten mit dem neuen Ghetto.

Wir müssen uns versagen, auf die künstlerische Behandlung und auf die weiteren Gestalten der dramatisch stark akzentuierten Handlung des zweiten Romanteiles, auf das glänzend entworfene Gesellschaftsbild mit seinen Charakteren und Originalen und auf die dialektisch ungemein fesselnden Dialoge hier näher einzugehen. Schon oben wurde gesagt, dass der Roman bereits dramatisiert wurde. Es soll uns nicht wundern, wenn bald ein Film daraus wurde und die Uebersetzung in alle europäischen Sprachen bald folgte. Wir kommen zum Schluss und fassenzusammen: Was sind die Merkmale der modernen westlichen Ghettoschriftsteller? Sie schreiben nicht mehr als Juden für Juden, sondern sie wollen das Interesse aller Völker, auch nichtjüdischer erwecken. Die behandelten Probleme sind wohl spezifisch-jüdischer, aber auch all gemein menschlicher Natur. Wodurch gelingt ihnen dieses? Indem sie das jüdische Volk als Ganzes, in seiner Totalität und mit allen seinen Ausstrahlungen und Lebensformen zu künstlerischer Gestaltung bringen und indem sie (gleich den russischen Schriftstellern) dies Volk als einen Organismus mit eignen Lebensgesetzen, mit allen seinen Vorzügen und Untiefen bis auf den Grund durchwühlen, mit gleich umfassenden Blicke ohne Tendenz ein Programm darstellen, vor allem aber rücksichtslose Wahrheit in ihrer Darstellung erstreben.

Drei Dichter haben wir vorzugsweise an der Hand einzelner ihrer Werke im Vorstehenden zu skizzieren versucht, Heyermanns, Rosenfeld, Zangwill. Während Heyermanns, der Dramatiker in seiner Sucht nach Originalität und Realismus und dramatischer Explosion die Fehler seines

Volkes masslos übertreibt und dadurch die künstlerische Form sogar zerbricht, während Rosenfeld der Lyriker, durch den sozialen Einschlag in seinen Liedern, nur von einer Schicht seines Volkes, der proletarischen in düstern, schwermutgetragenen Weisen zu singen und zu künden weiss, ist Zangwill, der Epiker und grosse Romancier der universellste unter ihnen, der mit der Vielseitigkeit des grossen Psychologen und Menschenkenners alle Eigenschaften seines Volkes, alle ihre Daseinsformen mit einer erlösenden Liebe zum ganzen Volkstum zur Darstellung bringt, dem wirklich ein Weltbild seines Volkes zu geben gelingt, der die heiteren wie die tragischen, die sonnigen wie die leidvollen Erscheinungsformen des jüdischen Volkscharakters herausarbeitet, wobei die Schattenseiten dieses Volkscharakters mit mildem, veständnisvollen Humor behandelt werden. Doch niemals artet diese verständnisvolle Nachsicht in einseitige Parteilichkeit, in Lobhudelei und Schönfärberei aus, sondern wie bei jedem echten Dichter ist es die Liebe zu seinen Gestalten, die Liebe des Meisters zu den Geschöpfen seiner Phantasie, der amor intellecktualis, die Andacht vor dem vielgestaltigen und doch einheitlichen Phänomen des unverwüstlichen jüdischen Volkstums, vor der Grösse seiner Lebenskraft, die ihm die Feder führt.

Zangwill ist der grosszügige, allseitige, gerechte Beurteiler seines Stammesvolkes, der nicht für eine Partei, nicht für fromm oder unfromm, chasidisch oder misnagdisch, modern oder konservativ eintritt, der vielmehr wie der Sonnenball seine Strahlen über Gerechte und Sünder, Aufrechte wie Verzwergte aussendet.

Bücherbesprechungen.

Heinemann, Dr. I., Zeitfragen im Lichte jüdischer Lebensanschauung, J. Kauffmann, Frankfurt a. M. 1921. 143 S.

Unsere Zeit ist charakterisiert durch das Suchen nach neuen Idealen. Der Weltkrieg und die Revolution haben auch auf geistigem Gebiet verheerend gewirkt, und so sahen wir überall das Bemühen, an die Stelle der zerstörten Götterbilder neue zu setzen. Es ist ein dankenswertes Unternehmen, wenn in diesem Chaos der Meinungen für unsere jüdischen Kreise der Nachweis geführt wird, dass der sicherste Wegweiser für den suchenden und irrenden Menschengeist zu allen Zeiten die Bibel gewesen ist, dass das Judentum seinen Bekennern in allen geistigen Strömungen einen festen Halt gewährte, und dass die biblisch-talmudische Weltanschauung auch auf die Fragen und Probleme, die das heutige Geschlecht bewegen, die befriedigendste Antwort zu geben vermag. Und es ist von besonderem Wert, wenn dieser Nachweis von einem Manne geführt wird, der das klassische und das jüdische Altertum kennt und dem auch die modernen Anschauungen und Probleme durchaus vertraut sind. In fünf Vorträgen, die an der jüdischen Volkshochschule in Breslau gehalten wurden, behandelt Heinemann die Fragen, die heute am meisten diskutiert werden: 1. Militarismus uud Pazifismus. 2. Gottesgnadentum oder Volkssouveränität. 3. Die soziale Frage. 4. Die Frauenfrage. 5. Erziehungsfragen. Es kommt ihm, wie er im Vorwort betont, nicht darauf an zu zeigen, „dass die Bibel hier den Völkerfrieden, dort soziale Vorschriften, anderwärts die Abschaffung der patria potestas lehrt, sondern dass alle diese scheinbar selbständigen Einzelbestimmungen aus der einen Entscheidung für das religiös geheiligte Recht des Einzelnen und der Völker fliessen, notwendig aus ihr sich ergeben und auf Grund dieser inneren Notwendigkeit sich im geschichtlichen Leben des Judentums trotz mancher Widerstände durchgesetzt haben und durchsetzen müssen". Die Frage, wie wir uns den Glauben an diese Welt, trotz eben dieser Tendenz, das Ideal der weiblichen Frömmigkeit, das Zeniut, bewahren können, hat schon die Propheten beschäftigt, und sie haben allen feindlichen Mächten zum Trotz ihre Aufgabe erfüllt. Die Anschauung des prophetischen Judentums bezeichnet der Verfasser als die des aktiven Heroismus. Nicht die Kraftentfaltung als solche ist die Hauptsache, sondern die Erkenntnis des Zieles, an welches die Kraft zu wenden ist. — Im 2. Vortrag wird die Entstehung der Idee des Gottesgnadentums untersucht und ihr Verhältnis zur biblischen Lebensanschauung geprüft. Von Karl d. Gr. und dem Byzantinismus führt der Weg bis zu dem Romantiker auf dem Throne, Friedrich Wil-

helm IV., und bis zu dem letzten Träger der Hohenzollernkrone. Mit Recht wird bemerkt, dass der Monarchismus in religiös gesinnten Kreisen aller Bekenntnisse besonders treue Stützen besitzt. Im Judentum dürfte nach meiner Auffassung diese Erscheinung auf die religiöse Stellung des davidischen Königshauses und vielleicht auch auf die talmudische Anschauung מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא zurückzuführen sein. Die Bedenken der Bibel gegen das Königtum wurzeln, wie *Heinemann* sagt, in dem Verdacht gegen die Motive seiner Einsetzung und der Besorgnis vor Entartung. Auch der Talmud stattet zwar das Königtum mit Ehrenzeichen aller Art aus, seiner tatsächlichen Gewalt aber zieht er enge Grenzen. — In dem 3. Vortrag werden die beiden Extreme gekennzeichnet: diejenigen, die das Heil der Kultur in der Erhaltung und Vertiefung der sozialen Unterschiede sehen, und ihnen gegenüber die Kommunisten und Anarchisten. Aus der Steigerung der Bedeutung der materiellen Werte ist der Marxismus hervorgegangen, der für die Arbeiter eine Religion bedeutet. Das Judentum hat im Gegensatz zum Urchristentum zu allen Zeiten den Wert redlich erworbenen Besitzes gelehrt wie auch den Wert der Arbeit, die zu ihm verhilft. Die wirtschaftliche Selbständigkeit ist ihm zwar keineswegs das höchste Gut, aber dennoch ein hohes Gut, und der Besitz ist wertvoll, solange er das Streben nach höheren Gütern und die Gleichheit aller Menschen vor Gott nicht gefährdet. Bei der Behandlung der Frauenfrage wird hervorgehoben, dass die Wertschätzung der weiblichen Persönlichkeiten sich aus den Anschauungen des Judentum vom Sinn des Lebens und von der Beziehung der Geschlechter mit unbedingter Notwendigkeit ergibt. Wenn die Frauenbewegung nur die Anerkennung der vollen seelischen *Gleichwertigkeit* der Geschlechter fordern würde, so könnte man ihr vom Standpunkt des Judentums ohne Einschränkung zustimmen: sie drängt aber mehr oder minder stark auf die *Gleichartigkeit* männlicher und weiblicher Betätigung. Und was nun die Tätigkeit der Frau im öffentlichen Leben betrifft, so hat die Bibel und mehr noch der Talmud solche öffentliche Betätigung durchaus abgelehnt, obgleich die Anschauungen und namentlich die Gesetzgebung der Talmudisten nichts weniger als frauenfeindlich sind. Es offenbaut sich darin was sich in der Geborgenheit des häuslichen Lebens am leichtesten entfaltet, zu bewahren, und auch die Bedenken fromm-jüdischer Kreise gegen das Hinaustreten der Frau ins öffentliche Leben beruhen im wesentlichen auf der Behauptung, dass das altjüdische Ideal der Eschet chajil im Strudel des modernen Lebens verschwinden könnte. Heinemann beleuchtet die Veränderung des wirtschaftlichen geistigen und sozialen Lebens, die auch die Stellung der Frau verändert haben. Man kann hier in manchen Punkten anderer Meinung sein; unbedingt Recht hat er aber, wenn er die Frage aufwirft, ob unsere modernen Frauen

bei ihrer vielseitigen Betätigung noch genug Kraft und Freude übrig haben für diejenigen Aufgaben innerhalb des Familienkreises, die nach wie vor ihnen und nur ihnen obliegen können. — In dem letzten Vortrag wird das Problem der Erziehung, vor allem der Kernpunkt dieses Problems behandelt; ob als Ziel der Erziehung mehr die straffe Disziplinierung oder die schrankenlose Entfaltung der Schülerpersönlichkeit vorschwebt, ob das Kind zur Demut und Unterordnung oder zur stolzen Selbstbeherrschung erzogen werden soll. Dass im Judentum die Persönlichkeit des Schülers stets zur Geltung gekommen ist, zeigt der Ausspruch: „Es sei dir die Ehre deines Schülers so teuer wie deine eigene.“ Und das eigenartige Verfahren beim Talmudstudium, die Methode, bei der Lehrer und Schüler in freiem Wettbewerb die Anwendung der allgemeinen Rechtslehren auf den einzelnen Fall, den Ausgleich schwer vereinbarer Bestimmungen, die Ableitung mündlicher überlieferter Vorschriften aus dem Bibelwort finden, sie hat sich erhalten bis auf den heutigen Tag. So hat die jüdische Anschauung bei aller Betonung der Autorität und der Ehrfurcht vor dem Lehrer auch stets der Individualität des Schülers Rechnung getragen.

Es ist zu wünschen, dass die Heinemann'schen Vorträge namentlich unter der gebildeten Jugend recht weite Verbreitung finden. Sie können sicherlich zu einem tieferen Verständnis der jüdischen Welt- und Lebensauffassung viel beitragen. Rabbiner Dr. Unna.

Rabindranath Tagore, Sadhana der Weg zur Vollendung. München Kurt Wolff 1921.

Wir verweisen freudig auf diesen Denker, er vermittelt ein in sich geschlossenes Weltbild und der Adel seiner Gedanken kann uns nicht verschlossen bleiben.

Als Dichter hat er die ewigen Motive der menschlichen Seele ergriffen; als Denker übersetzt er gleichsam in's Spekulativ-Metaphysische, was er auch als Dichter zu sagen nicht müde wird.

Gleich zu Anfang bejaht er die durchaus metaphysische Einstellung. Der abendländische Mensch hat alle möglichen Denksysteme, nach Comte's Auffassung Theologie, Metaphysik, Positivismus als drei Stadien durchlaufen und blickt interessiert auf eine geniale Naivität, die noch aus der Stärke eines geistigen Instinkts Welt und Menschendasein deutet, gleichsam noch den Mut zu einer metaphysischen Deutung hat.

Wir begegnen hier einer wunderbaren Unmittelbarkeit des Gedankens. Es gibt Dichter, die, sobald sie denken, in's Gekünstelte, Konstruierte, Erzwungene und Abstruse kommen, sodass sie eigentlich durch ihre Philosophie sich selbst widerlegen. —

Für Tagore ist jeder Gedanke Anschauung, jede Erkenntnis Erlebnis, jedes Philosophem ein Bild. Er ist ein sinnenhafter Denker wie Platon. An der künstlerisch erlebten Wirklichkeit entzündet sich sein Geist.

Die menschlichsten Gedanken werden hier auf's Neue vertieft und erscheinen uns plötzlich auch wieder neu. Ueberhaupt ist es eine Philosophie des reinen Gefühls, und noch ist sie nicht von dem abendländischen Zweifel berührt, dass Gefühl ja durchaus nicht ein Erkenntnisorgan für die Objektivität sein kann.

Man kennt diesen inneren Gang des menschlichen Geistes: erst vertraut er seinen Sinnen, dann wenigstens seinen Ideen noch, schliesslich erkennt er alles dem menschlichen Bewusstsein immanent und findet immer nur zu sich selbst, auch wenn er den Kosmos meint. — Bei Tagore ist das Denken naiv und vertrauend. Als religiöser Künstler findet er in Allem Gott und die Unendlichkeit, als religiöser Denker stellt er als Ziel hin, Gott und die Unendlichkeit immer auf's Neue in sich zu verwirklichen. Erkenntnis ist sich in Harmonie mit dem Weltall und allen Geschöpfen wissen. Die menschliche Seele ist die menschliche kleine Welt, die ein Spiegel des Universums ist. Alle Welträtsel werden in der grundlegenden Idee der Einheit und Harmonie des Weltalls gelöst. Göttlicher Geist offenbart sich in jeder Kreatur. Wie sollten also die Teile dem Ganzen widersprechen können? — Der Mensch erlebt in der Liebe die Vereinigung mit der Gottheit; jetzt erst lebt er in Harmonie mit den Weltdingen, wenn er sich bewusst mit dem Weltganzen vereinigt hat. Die sittlichen Maximen folgen notwendig aus der Harmonie mit dem Weltganzen. —

Tagore gehört zur grossen Gruppe der religiösen Denker, die einfach das Göttliche schauen, ohne daran zu deuteln. Das Weltall spricht unmittelbar göttlich zu seinen Sinnen und zu seinem Geist. Seine Vereinigung mit der Gottheit, der Menschheit und aller Natur erlebt er unmittelbar schauend und er findet sich erlöst.

Auch die jüdische Philosophie und Mystik hat ähnliche Gedanken entwickelt. Saadja hat eine entsprechende mystisch-religiöse Einstellung; Gabirol erschaut als Gottheit den Urgeist, dem alle Kräfte entströmen und wohin sie wieder einmünden; Bachja setzt als religiöse Grundlage die beschauliche Vereinigung mit dem Urwesen, wodurch erst die sittliche Verinnerlichung möglich wird; von Späterem gilt das Gleiche.

Ueberhaupt muss man sagen, dass sich in der letzten religiösen Erkenntnisweise eine typische Geisteseinstellung findet. Der „Urgrund des Daseins“ muss, den Erkenntnisfunktionen des menschlichen Geistes gemäss, in typisch-gleichartiger Weise dem menschlichen Intellekt erscheinen.

Wir brechen ab. Nur eine Andeutung sollte es sein, nur ein Auftakt; aber die Symphonie verschweigen wir noch. Vielleicht konnten wir verständlich machen, welches uns die wahre Einstellung scheint, um Kulturerscheinungen wie Tagore zu begreifen.

Frankfurt a. M. Dr. Hermann Weyl.

Maurice Fishberg: Die Rassenmerkmale der Juden. (Eine Einführung in ihre Anthropologie) München 1913, Verlag von Ernst Reinhardt.

Der verdienstvolle jüdische Anthropologe M. Fishberg, dessen englisches Werk „The Jews; A study of Race and Enviroument" manchem bekannt sein wir, hat auch mit diesem heute noch sehr lesenswerten Buch eine wissenschaftlich und politisch gleich wertvolle Arbeit geliefert. In umfassender Weise wird das ganze anthropologische Problem aufgerollt, Gesundheit und Krankheit, körperliche und seelische Symptome werden genau untersucht. Klare Polemik gegen die leidenschaftsverführten Rassentheorethiker wird geführt. Besonders schön ist der Abschnitt über die anthropologischen Typen der Juden, wie sie in ihren europäischen, asiatischen, afrikanischen Unterschieden auftreten. Hier ist der „jüdische Typus" interessant analysiert und ergibt sich als Wirkung aus einer Anzahl körperlicher und seelischer Faktoren; aber er ist durchaus nicht auf die Juden beschränkt. Hier verspürt man eine leichte Ironie; die anthropologische Begriffsbildung kann bisher nur ganz äusserlich gewesen sein. — Sorgfältige photographische Abbildungen schmücken das Werk und machen es allein schon wertvoll. Auch Physiognomiker, Künstler, Laien werden sich daran erfreun.

Ich empfand es peinlich, dass Adolf Hepner, der anscheinend die Uebersetzung besorgte, über die auf Grund des Rituals „ererbte hysterische Anlage" der Juden eine ziemlich verantwortungslose Anmerkung (S. 142) nicht unterdrücken konnte. Erstens nämlich ist Hysterie kein so ohne Weiteres anwendbarer Begriff, und zweitens zeugt es nur von Unverständnis, das religiöse Bewusstsein des Gläubigen (seine ständige Gotterfülltheit in Denken und Tat) als hysterisch zu bezeichnen. Weder Psychologie noch Psychopathologie sind bisher ausreichend, höchste geistige Komplexe wie Religion, Glauben etc. zu analysieren. —

Fishberg selbst kommt zu dem Ergebnis, dass Judentum Religion war und ist, dass es aber eine jüdische Rasse nicht gibt.

Dr. Weyl.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J Wohlgemuth, Berlin.
Druck von H. Itzkowski, Berlin N. 24 Auguststr. 69.

הביא דברי רשב״א אלו והרב הגאון ר׳ שניאור זלמן בש״ע שלו ס׳ שמ״ה אדרבה כתב בפירוש דרק אם האצטב משלשה עד עשרה היא כרמלית ולא שת עין כלל לדברי הרשב״א וצע״ג.

ואי תקשי אמאי לא תירץ הרשב״א דאצטבי בעלמא לא הוי כרמלית דאין כרמלית בכלים כמ״ש רש״י דף ח׳ ע״א וב״כ התוס׳ דף ה׳ ע״א. וכן פסק המג״א ס׳ שמ״ה ס״ק ד׳ וכן כתב גם הרשב״א בעצמו בדף ה׳ ע״א, י״ל דס״ל להרשב״א דכי אמרינן אין כרמלית בכלים היינו דוקא בכלי שאינו קביע שם, והא ראיה דעמוד רחב ד׳ ואינו גבוה ט׳ הוי כרמלית כדאיתא ס׳ שמ״ה סעיף י׳ והיינו ע״כ משום דקבוע שם, וכן כתב המג״א ס׳ רס״ז סעיף קטן ז. והמג״א כסיפק שם אי עגלה מיקרי קביע או לא. וא״כ י״ל דהרשב״א ס״ל בפשיטות דהאיצטב׳ העומדת לישב שם התגרים מיקרי קבוע ושפיר הקשה מאי איריי שלפני העמודים וזה הכריחו לתרץ דמיירי באינה גבוהה שלשה. ולפי״ז יש ליישב הפוסקים דהם ס״ל דאיצטב׳ לא מיקרי קבוע ועל כן אין צריכים לתירוצא דהרשב״א דמיירי בפחות מג׳ דזה דוחק דסתם איצטב׳ אינה פחות מג׳ והוין מזה הוכרח הרשב״א לשבש הירושלמי. ועל כן כל הפוסקים אינם מסכימים לרשב״א בזה אלא ס״ל דדוקא איצטבא שלפני העמודים גבוהה משלשה עד עשרה ורחבה ד׳ הוי כרמלית משום דאין נוח להלך שם אבל איצטבא בעלמא לא הוי כרמלית דאין כרמלית לכלים, דאיצטבא לא מיקרי קבוע.

אבל מ״מ כשאני לעצמי נ״ל דאיצטבא דכאן אינו ספסל כבקידושין דף ע׳ אלא כאצטבא דאיתא במתני׳ דפסחים פ״א מ״ה דשם אינו ספסל דספסל אין לו גג אלא אצטבה פירושו סטיו, בלישנן אשכנז זיילעננאנג, ויש להביא כמה ראיות לזה. וכן כאן איצטב׳ היא סטיו (זיילעגגאנג). ובירושלמי גרסינן סיטווית שבין העמודים, עיין ביפה ענים שנדפס אצל ש״ס ווילנא שהגיה כן, ויפה הגיה, וגם מזה ראיה שאצטבא היא סטיו, ואתי שפיר הכל וא״צ לדחוק. אח״כ ראיתי שכבר עמד בזה בס׳ למוד ערוך להרה״ג מו״ה שלמה באמבערגער זצ״ל ביאורים אות י״ז ואות כ״ג, ועי׳ ס׳ הניזן שלמה דף מ״ו ביאורים לערך אסטווה. ולענין אסטוונית ע׳ טהרות פ״ז מ״י ופ׳ כתרא דאהלות במפרשים.

דפוס ה. איצקובסקי, ברלין.

הדבר כן, על כן אפשר ואפשר שאליועיני הכ״ג היה מבני ידעיה ושבני בניו ממשמר זה ידעו זאת גם זמן רב אחרי כן וידעו גם שאביו היה אביתר. ומה שהקשה פאזנאנסקי ממשנה פרה ג׳ ד׳, ששם יקרא אביו של כ״ג זה „הקייף״ — אין זה קושיא, כי הקייף אין שם פרטי, כי אם שם לְוַי או כנוי וההי״א שבראשו תוכית. כעין זה נמצא במשנה כלאים ג׳ ז׳: ר׳ יוסי בן החוטף אפרתי; „בן הרצחן״ משנה סוף סוטה; אבא הדרוס (מדרש תנאים 188 שורה 15; 215 שורה 25), בספרי דברים פסקא ש״ח, יענ״ב נקרא הוא אבא דורש, אבל נראה ששנו את השם מגנאי לשבח; בספרי זוטא (הוצ׳ הארוויטץ צד 183 וב„מעשי התנאים״ 332) נזכר הוא בשם ר׳ יונתן בן דורס, כי „אבא״ אינו שם, כי אם תואר כמו „רבי״ ושמו היה יונתן ואביו כֻּנו בשם „הדרוס״. — פאזנאנסקי העיר כבר (24 הערה 1) כי יוספוס קורא לו לאליועיני „בן קנתרוס״. אבל נראה לי שגם זה אין שם הפרטי של אביו, כי אם שם המשפחה, כמו שמצינו בברייתא (פסחים נ״ז ע״א): „בית קתרוס״. א״כ נוכל לומר שהכ״ג אליועיני היה ממשמרת ידעיה, ממשפחת קתרוס ושם אביו היה אביתר. ומי יודע, אולי תגליות חדשות בגניזה תַּראינה לנו את המקור העתיק, אשר בו נמצאה שלשלת היוחסין של כ״ג זה ובניו ובני בניו.

דוד צבי האפפמאנן.

חידושים והערות.

(המשך).

לב.

שאלה. מאי איצטבה שלפני העמודים נידון ככרמלית, שבת ז׳ ע״א.

תשובה. יפה שאלת דהמאמר קשה מאד אף דהמפרשים לא שמו לבם על זה דלפי פשוטו איצטבה האמורה כאן היא ספסל וכמו שאמרו בקידושין דף ע׳ וכן פירש״י כאן ד״ה בין העמודים, וגם איצטבאות היו לפניהם לישב שם התגרים, וא״כ קשה ממ״נ אי האיצטבה גבוה י׳ ורחבה ד׳ הרי היא רשות היחיד, ואי אינה רחבה ד׳ הרי היא מקום פטור, ואי אינה גבוהה י׳ ורחבה ד׳ פשיטא דהוי כרמלית ומאי אריי בין העמודים הא איצטבה זו בכל מקום ברשות הרבים הוי כרמלית, ותמיה על המפרשים שלא שמו לבם על ככה וכן בש״ע סי׳ שמ״ה סעיף י״ד מביא דין דאיצטבה שלפני העמודים ולא ראיתי פוצה פה ומצפצף. אחד מצאתי הוא הרשב״א בחידושיו לשבת ז׳ ע״א שהעיר על זה וז״ל: ועוד מאי שלפני העמודים דקאמר ליתא האצטבא סתם ואולי אפילו באצטב׳ שאינה גבוה׳ שלשה קאמר ומפני שהיא לפני העמודים אינה נוחה לידרס והלכך ספקה מתורת רשות הרבים וכו׳ וכתב לסוף כי יש שבוש בגירסת הירושלמי ובשאינן גבוהין היא דהא צריכה דאילו בגבוהין שלשה פשיטא וצ״ע עכ״ל. ושמעינן מרשב״א דין חדש דבאיצטב׳ אפילו אינה גבוה׳ שלשה לא הוי׳ רשות הרבים אלא כרמלית ופלא ששום פוסק לא

ימינו אלה. אין צריך לשבח את מלאכתו המדעית של הח' ש. א. פאזנאנסקי, כי הוא המומחה היותר גדול במקצע זה ועיניו חודרות בתוך תוכו של הענין ומשוטטות בכל הספרים אשר נכתבו על אדות הקראים הן מצדם הן מצדנו. אם מרשה אני לי — לעשות רצון המו"ל הנכבד — לכתוב בכל זאת איזה הערות על דבריו, אין זה כי אם רק אות, כי בהתענינות גדולה קראתי את דבריו.

בצד 20 מביא את דברי אליהו בן אברהם, כי אותם היראים והחרדים שנשארו בעיר הקדש בשם „נאנחים ונאנקים" ובהערה 1 ובמאמרו „ראשית התישבות הקראים בירושלים" („ירושלם" של לונץ כרך י', בסוף המאמר) כתב, כי בטויים אלה לקחו הקראים מהרבנים ונמצאים הם בד"א רבה פ"ב. אבל באמת הדברים לקוחים מספר יחזקאל ט', ד'. רק בזה יתכנו דבריו, כי „בקשור עם אבל ציון" נמצאים ראשונה במס' ד"א רבה. גם השם „התאנים הטובות" מדברי ירמיה פרשה כ"ד לקוח.

מעניין מאד פרק השלישי במבוא (מצד 22 והלאה) על „שלשלת ההעתקה" של הקראים אשר בראו להם כעין „יש מאין" — לרוב על פי דברי הרבנים (למשל ר' יהודה הלוי בספרו הכוזרי על דברי צדוק וביתוס). האמת עם פאזנאנסקי (צד 24), כי גם מחבר שלשלת הקבלה שהו"ל פינסקר (לקוטי קדמוניות צד 185) שאב מאיזה מקור בלתי ידוע לנו; ואולי יש גם איזה אמת בדבריו באמרו, כי „רב כהנה בן אליועיני שעשה פרה בבית שני, היה בנו של אביתר בן ידעיה הכהן". אין ספק, כי יש למחוק מלת „בן" אחרי המלות „רב כהנה", כי „רב כהנה" פה לא השם הפרטי „כהנה" הוא (אשר נמצא הרבה פעמים בזמן האמוראים), כי אם הוראת המלות: „כהן גדול" והמקור הראשון, אשר ממנו שאב הסופר הקראי את דבריו, אמר, כי הכהן הגדול אליועיני, אשר עשה את הפרה, היה בנו של אביתר בן ידעיה הכהן. אמנם השם ידעיה מציין פה את שם משמרת הכהונה, אשר ממנה היה כהן זה. כן נמצא למשל את שם ר' אבא כהן בן דליה או ברדליה בהרבה מקומות בספרות התלמודית (כאשר הראתי בספרי „בייטרעגע צור גיזנר. אונד געש. גלילעאס" מצד 88 והלאה*) וכן במ"ע מאנאטשריפט שנה 59, צד 161), וחכם זה היה כהן ממשמר דליה (דברי הימים כ"ד י"ח); כן הדבר גם בענין שם האמורא כהנא בר מלכיה (ירוש ברכות פ"ו דף י' ע"ב, בראשית רבה ל"א סי' ז'; עי' בספרי הנ"ל צד 49 והלאה); מרים בת בלגה (תוס' סוכה ד' כ"ח), רב כהנא בר מניומי (עירובין ח' ע"ב) נקראו גם כן על שם משמרתם (עי' שם 50 הערה 1). כעין זה הראיתי גם בספרי החדש על כתובות היהודיות בא"י צד 13 הערה 4 לענין השם „ישבב" ביומא מ"ו ע"א. שם נראה מהכתובות סי' 2 וסי' 8 כי הכהנים התיחסו בזמן הבית למשמר שלהם („מן בני ישבאב" — „מבני חזיר"). אבל המקומות, שהבאתי למעלה מהתלמוד מראים בעליל שגם מאות בשנים אחר חרבן הבית היה

*) בצד 89 יש למחוק את השמות „ר' יהודה בר פזי דברדליה" ו„ר' יעקב בן אביי דבר דלייה" עפ"י דברי ב כ ר בספרו מראדיציאן אונד פראדענטען צד 282: עי' גם יעבץ ז', צד 63 הערה 10.

האחרון שבאחרונים בקץ גלות בבל? והספחים הפיוטיים של ה„כתובים" המזעזעים את כל נימי הנפש הסובלת והשוקקה להשתפכות ודביקות במקורה העליון והאין סופי? כלום יש אדם שעלה בידו בזמן מן הזמנים לעשות כמתכנתם? כאן אנו מוצאים לפנינו עבודה ענקית של גאוניות לאום במשך דורות שכבשה את כל העולם. אפשר למלא ספריה שלמה עם הספרים שנכתבו כבר בתור באורים והקירות על ספר הספרים שלנו, ועם מזמורי ההלל שנכתבו לאין קץ על יפעת התנ"ך העברי שלנו. וכל העושר הגדול הזה לנו הוא, לנו העברים ששפת הנביאים והמשוררים הנצחיים של הביבליאה לא מוזרה היא לנו. לנו העבריים שאין אנחנו מוכרחים לקרא תרגום בשבעים לשון או בתרגום השבעים. מה היה גורל התנ"ך שלנו, וביחוד גורלנו וגורל יהדותנו ועתידנו, אלמלא נשתמרה בינינו ידיעת הלשון העברית, עד שלא היה עוד בידינו לקרוא התנ"ך במקורו אלא ע"י העתקה, מראה לנו המדינה הזאת עם התרגומים האשכנזיים שלה המצוינים, מתרגומו של מנדלסון עד זה של קויטש בימינו! כשהיה ישראל שרוי על אדמתו צצה ופרחה שפתו ועמה תרבות ישראל המתגלמת בכתבי הקודש, וכשהתחילו ימי ירידתו המדינית שסימה בגלות הנוראה הועם גם זיו שפתנו וכשל כח יצירתה, אבל כהעם העברי כך גם שפתו ואוצריה לא תמה לגוע ביום המר והנמהר, אלא המשיכה חייה והתפתחותה — אם גם אי־נורמלית — בתקופה השניה תקופת ספרות המשנה התלמוד והמדרשים, תקופה שנהיתה כהוליה שנצטרפה לחוליה שקדמה לה, ויצרה שרשרת הזהב של השתלשלות ספרותנו שאינה פוסקת לעולם.

ד"ר שמואל קליין.

בקורת.

ספר זכר צדיקים או קצור אגדה להקראי מרדכי בן יוסף סולטאנסקי. הוציאו לאור בפעם הראשונה מתוך כ"י של בית אוה"ס אשר ע"י ביהכ"נ הגדול בווארשא וספח לו מבוא על אופן כתיבת הקראים את דברי ימיהם — שמואל אברהם פאזנאנסקי. ווארשא תר"ס.

עוד טרם אגש לכתוב בקורת קצרה על ספר זה, אומר אני בהקדם: יפה כח המבאר מכח המחבר, כי מה שהוא אצל ספרים אחרים טפל, הרי הוא פה עיקר, כי ההקדמה או המבוא עולה על עיקר הספר לא רק בכמותו (מצד 5 עד 69 וגוף הספר מצד 70 עד 123), כי אם בפרט באיכותו. מדברי המחבר הקראי (חי באמצע הראשון של המאה הי"ט) רואים אנו רק את השקר, מה שבדאו הקראים מלבם בענין קורות כתתם; איך זייפו את ההיסטוריא והפכו הקערה על פיה באמרם למשל, כי היהדות מראשיתה היא הקראות ובהלשינם על הרבנים בכל עת מצא להתגדל בקלונם ובהתוכחם נגד התלמוד, כדי להתלוצץ על דברי רז"ל — אשר מימיהם שותים גם הקראים בעצמם, כאשר הראה זאת המו"ל בהרבה מקומות; לעומת זה הראה לנו המבאר את האמת הנכונה על אופן כתיבת הקראים את דברי ימיהם מראשית מלאכתם זאת עד

המצרית, האשורית, ההודית והפרסית, וביחוד הארמית, מראים לנו המלים הזרות שבקורב בשפות אלו הנמצאות בתנ״ך.

ובאמור רק „רשמי הספרות הקדומה אנו מוצאים בכתבי קדשנו״, וע״כ אך מעטים הם הרשמים מלצייר לנו על פיהם ציור שלם על דבר הספרות של התקופה ההיא (א. ז. רבינוביץ תולדות הספרות העברית חוברת א׳, 6) ועוד פחות יותר ממצב השפה וערכה בחיים הצבוריים. (כדאי לציין המלים בנות הברה אחת כמו אב, אם, אח, בן, המרובות בה.)

אבל מיד כשאנחנו עוברים מתקופת מעשי אבות״ ומפליגים בים ההיסטוריא של עם ישראל בראשיתה, כשאנו קוראים בספר „שמות״ עם ספורים מן המעשים שארעו בימי משה רבנו בכתב התורה, עם שירת הים הנהדרה, אנו רואים כבר לפנינו כל הגאון וההוד והאצילות של שפתנו העברית. כל המלים, הן בחלקים הפרוזאיים והן בחלקי השירה הנן כל כך גרעיניות ומלאות טוח עד שאין כל שפה חיה גם מן היותר מודרניות ועשירות יכולה להתחרות עמהן בן בתבניתן וכן באופן הרצאתן.

בהיות חלק זה של התנ״ך ידוע למדי, הנני פטור מלהביא „ציטטים״ להוכיח על ידם, כי רק בהיות השפה העברית מדוברת ורגילה בפי העם אפשר היה שתבראנה בה כבר בעת ההיא יצירות ספרותיות כל כך מפותחות ועשירות בגונים פיוטיים ותוכן אנושי טהור, כבספור יציאת מצרים, שירת הים, ציורי מעמד הר סיני, מנין המצוות שבין אדם לחבירו, החוקים והמשפטים, הכלולים במשפטים הגיוניים מובנים לכל המון העם. תולדות הספרויות העולמיות מוכיחות לנו גם כן, שתורי הזהב שלהן היו רק בזמנים שהעם למקטנו ועד גדוליו טפח ורבה את שפתו. פוק חזי אימתי שגשגו ספרויות יון ורומא, אם בעת ששפות הארצות האלה פרחו בכל שדרות העמים, בהיותן שפת השוק ושפת הספרות גם יחד, או בשעה שנעברתו מתו מפי ההמונים ונשתיירו רק בתור שפת הספר והסופרים החכמים והמלומדים.

כשאנחנו עוברים על שאר חלקי התורה אנו מגיעים בסופה לשני שירים שאין ערוך ליפים והדרם.

הנשגבה מכל שירי התורה, ואולי גם מכל שירי התנ״ך, היא שירת „האזינו״, שאין ערוך ליפיה ולגאונה. אלו לא נשארה בידינו מכל הנבואות והתוכחות אלא שירת האזינו — היתה זו בלבד מספקת לנו להכיר על ידה את מהות השירה הנבואית בראשי סגולותיה ואת כל עוצם כחה הנצחי והדרת קדשה. אין זאת כי אם נבואת הנביאות והחזון ההזיונית אשר לקולה „יאזינו השמים ותשמע הארץ״ (רבינוביץ הנ ל, 20). האין כאן ענין „קפיצת הדרך״ נסית בהתפתחות השפה העברית וספרותה שאין דוגמתה. כי סוף כל סוף עדיין היו אבותינו אז בהשמע מנהלם ומנהיגם את שירתו זאת, זאת „שירת הברבור״ הנפלאה, נודדים ומטלטלים בערבות ומדבריות, וטרם באו אל המנוחה והנחלה המרחיבים דעתו של אדם ומאפשרים את הפרחת הרוח ויצירותיו?

ומה אנחנו רואים אח״כ בנביאים ראשונים עם ציוריהם ההיסטוריים המלבבים? איזהו הרושם העושים עלינו ספרי החזיון הגדולים מימי מלכי ישראל ויהודה, עד

כל סבה שלא להחזיק במסורת אבותינו האומרת, כי עברית היא הראשונה לכל הלשונות, לכל הפחות השמיות. (עיין ירושלמי מגילה פ״א וב״ר פל״ה על הכתוב: ויהי כל הארץ שפה אחת. בראשית י״א) ובודאי דבר גם אבינו הראשון אברהם העברי עברית, היא יהודית, היא לשון הקודש שאנו מחזיקים בה עד ימינו אלה (אופיים הם דברי למך לנשיו בדרך שיר שנמסרו בתורה וחכל מיחסים להם קדמוניות יתרה).

מעתה נעבור לעצם נושא מאמרנו, לדבר על השפה העברית ותכונתה העצמית בראשית התהוותה.

לצערנו הגדול לא נשארה לנו שום יצירה ספרותית עברית בפני עצמה מכל התקופה הארוכה, מימות חיי אברהם אבינו עד משה רבנו, תקופה בת חמש מאות שנים בערך. כי אמנם היו ספרים שקדמו לתורה יודעים אנו מדברי התורה עצמה המזכרת ספר הישר, ספר מלחמות ד׳ ועוד, אלא שאבדו מן העולם. התורה מספרת לנו אמנם מתולדות עמנו בתחלתו ומוצאו ממשפחה אחת שבאה מעבר הנהר עפ״י דבר ד׳, כמו כן היא מוסרת לנו קטעים ספרותיים מזמנו של יצחק ויעקב (ברכות יצחק את יעקב ואת עשו, וברכות יעקב לבניו, שנשתמרו בודאי במגילות סתרים משפחתיות וחותם המקוריות טבוע עליהן). אבל אלמלי בא לנו בירושה איזה ספר, או מגילה מיוחדת מזמן ההוא, בודאי שהיתה אפשרית לנו סקירה יותר חודרת בתכונת השפה העברית מזמן ההוא, להכיר על ידה עד היכן היתה השפה שגורה בפי אבותינו ועד כמה היה עושר מליהם ומושגיהם גדול. בכל אופן רואים אנו מספור התורה בבראשית כ״ז (ויהי כי זקן יצחק וכו׳) המוסר לנו בדיקנות נפלאה, כמעט סטינוגרפית, את כל השיח ושיג שהיה בין יצחק ועשו ויעקב מצד אחד ובין רבקה ויעקב מצד השני, עד כמה כבר היתה השפה העברית מפותחת אז. שומעים אנו דיאלוגים מצטיינים בקיצור המיוחד לשפתנו, אבל ברורים ומדויקים. כל השיחות הן פשוטות בתכלית הפשיטות, סגנונן מלא תמימות ילדותית, ומתאימים לשפת יום יום, ונכר גם מזה כי השתמשו בעברית בענינים חולוניים. מכל דברי הספור בולט עשרה של שפת האבות במשאלותיהם וצרכיהם הביתיים, והיופי המיוחד השפוך על דברי יצחק: ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה׳, הברכות הקצרות שנתן ליעקב ועשו בניו מראים למדי עד כמה שלטו כבר אז שלטת בשפה העברית, ומה מרובה היתה שפעת המלים שהחזיקה כבר בימים ההם. ואין צריך לומר עד כמה נשגבות ומלאות הוד ברכות יעקב אבינו, והחומר הלשוני רב הערך הנמצא בהם. ואמנם רק שפה שמשתמשים בה בדבור — ובימים ההם הלא גם הדברים שאנחנו קוראים להם ספרותיים, „יצירות העם שלפני התקופה הספרותית״, היו תורה שבעל פה — יכולה להתעשר, להתרחב גם בצדה המליצי והשירי. ורק עי״ז שאבותינו הגו והרנו, חשבו ודברו בינם לבין עצמם רק בשפה העברית, רבתה אהבתם אל השפה הנאצלה הזאת ולא עזבוה עוד אפילו בהיותם בארץ מצרים, למרות היותם מצד אחד אנוסים לדבר בשפת נוגשיהם, ומצד השני מוקסמים אולי מן התרבות העשירה של הארץ ההיא. שהם לא יראו להרחיב את הלשון גם ממלים שאולות משפות אחרות, כמו

הכתב האשורי, והיה מקום לטעות כי עברית היא היא שפת השומרונים. ובאמת נמצא במקום אחד בגמרא מגילה (י"ח ע"א) הישם עברית מכוון לשפה אחרת שמית (ועיין בפירוש הרמב"ם בידים פרק ד' משנה ד'). והשנית משום דברים שבלב. היהודי שבאזניו צללו תמיד דברי התורה: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש כמו קלט את המושג קדושה לתוך תוכו של נשמתו. דברי התורה, חזיונות הנביאים ותוכחת מוסרם היו בעיניו — אפילו בשעה שהיה שקוע במ"ט שערי טומאה וטמיעה — קדושים, ואחרי שכל הדברים הקדושים האלו נאמרו לו במקורם העברי. ע"כ השתמש בלב ונפש חפצה בשם הכבוד הקרוב לרוחו, ויקרא את השפה העברית שבה נאמרו דברי קודש אלו „לשון הקודש", ביחוד בשעה שהשפה העברית הלכה ונשכחה מפיו, ועפ"י ההכרח השתמש בתרגומים שונים אפילו לקריאת התורה בכונה שלא לתת מקום לטעות שהשפה המקורית של ה„קודש" — שפת התרגום ולא ה„עברית" היתה. דבר שנתן אמנם מקום להשערה טועת אחרת לאמר: שעמנו השתמש עוד מימות אברהם אבינו בשתי לשונות: בעברית לדברים שבקדושה ובארמית לדברי חול (ר' יהודה הלוי בכוזרי מ' ב').

ולוצטו הלך בדרך זו עוד רחוק יותר וישער שהעברית מוצאה מן הארמית והבלשן Ohlshausen רצה לומר שבאה מן הערבית. ועיין אצל ד. ס. מרגלית (בספרו Lines of dejeuse of Biblical Tradition) המחליט שעברית אינה אלא דיאלקט המוני של הערבית. אב"ע בס' שפה ברורה החליט שעברית וארמית שפה אחת הן. ועיין בפי' על התורה סדר ויצא על הפסוק לוז וערמון. ועיין גם אצל Th. Nöldecke: Die Semit. ואצל E. König: Hebr. u. Sem. Sprachen. S. 5—6.

רבים מן החוקיים רוצים לומר ששפת כנען הנזכרת בישעי' י"ט, י"ח היא היא השפה העברית (גם רש"י שם מחזיק בסברא זו) שלנו, ונקראה כן, כי על כן היתה שפת בני ארץ כנען עוד טרם ביא אבותינו להאחז בה, ומשום זה באו אחרים ואמרו, כי העברים הקדמונים דברו לפני כניסתם לארץ כנען מין מבטא ארמי ורק אחרי האחזם בארץ סגלו להם הכובשים שפת הכנענים — השפה העברית, שפת יושבי כנען. אבל כל המעיין בישעי' בקפיטל הנזכר, יראה מהמשך הדברים שאין כל הוכחה והכרח לזה ששפת כנען הנזכרת שם היא השפה העברית דוקא. ואם נשים עינינו אל הכתובות השונות שנחפרו בזמן האחרון, נמצא אמנם ב„מכתבי אמרנא" הידועים שויון גדול בין שפתם ושפת התנ"ך, כמו שאנחנו מוצאים דמיון זה בהמצבה של מישע מלך מואב, אבל רק דמיון ולא שויון גמור אנו מוצאים בהם. החקירה המדעית מראה לנו רק, כי ממקור השפה השמית העקרית נפלגו מבטאים שונים שהחזיקו בהם השבטים השונים שבקדמת אסיה מארם נהרים עד ארץ מצרים שהיו דומים במקצת זה לזה, דבר שנמצא גם בין השפה העברית המקורית שלנו ובין שפת הכנעניים, המואביים, האדומיים והעמוניים. ואולי היתה שפת הכנעניים יותר קרובה לשפה העברית (עיין Renan, Histoire juive I. VII.). אין לנו איפא

אבל בטרם נתחיל לדבר אודות עצם סגולת השפה, ערך שמושה בחיים ותכונת ספרותה, עלינו להתענין עם השמות השונים שנכתרה בה שפתנו. כדאי הוא לציין כזה את השויון שנראה בזה אצל שפתנו כמו אצל עמנו. העם העברי, העם היהודי, העם הישראלי הם שמות נרדפים שנתנו לעמנו במרוצת העתים. וגם שפתנו זכתה לגורל זה של רבוי השמות: יהודית, עברית ולשון הקודש.

בכתבי הקודש אנו מוצאים את השם: יהודית חמש פעמים, ד' פעמים בהרצאת המאורע ההיסטירי של מצור ירושלים ע"י סנהריב (במלכים ב' י"ח, כ"ו; ישע' ל"ו, י"א, י"ג: דהי"ב ל"ב, י"ג) ופעם אחת בציורו של נחמיה ע"ד המצב הרוחני של בני ישראל בזמנו וההתבוללות הנוראה שנטמעו בה ע"י נשואי התערובות (נחמיה י"ג, כ"ד). אמנם יש מן החוקרים שרוצים לומר, כי ע"כ נקראה שפתנו בשם יהודית יען התפתחה והשתלמה ביחוד אצל בני יהודה אשר עלו הרבה במעמד השכלתם ותרבותם על בני ישראל או בני אפרים, שהיו רחוקים ממקום המרכז הרוחני של עמנו, ודבקו בזרם העמים אשר סביבותיהם, וע"כ גם שפתם היתה בלתי צחה ושלמה כמו זו של בני יהודה (עיין בעירובין נ"ג ע"א המאמר: אמר רב יהודה אמר רב בני יהודה שהקפידו על לשונם נתקיימה תורתם בידם בני גליל שלא הקפידו על לשונם לא נתקיימה תורתם בידם והדוגמאות שמביאה הגמרא שם ע"ב שמהן נראה, כי אמנם נשחתה לשונם של בני גליל ע"י המגע התמידי עם שכניהם הצפוניים בני סוריא שהשפיעו הרבה לרעה נדבר המבטא ועוד כיוצא בזה). אבל כבר העיר בצדק החכם ההיסטוריקן יעבץ (תולדות ישראל, ח"א ציון ח' האומה ושמותיה) על העובדה, שבתנ"ך נמצא השם „יהודי" שמונים ואחד פעם ומזה האחד קודם גלות עשרת השבטים (בימי אחז, מ"ב ט"ז, ו) ושמונים פעם אחר גלותם, דבר הנותן מקום, לפי דעתו, לשער, כי העמים האחרים קראו לעשרת השבטים בשם ישראל ולבני יהודה בשם יהודי כדי להבדיל ביניהם. ובשם זה האחרון החזיקו ביותר הבבליים והפרסיים. עי"ז יכולים אנו לומר כי ע"כ נזכר במאורע סנחריב השם „יהודית" על השפה העברית, כי זה היה אחרי גלות עשרת השבטים. ובאמת יהודית ועברית אחת הן ובלי כל הבדל.

את השם „עברית" אנו מוצאים ראשונה במשנה גטין פרק ט' משנה ח' (גט שכתבו עברית ועדיו יונית). ידים פרק ד' משנה ד' (תרגום שכתבו עברית ועברית שכתבו תרגום). ומשם נשתרבב השם הזה לשאר חלקי הספרות העברית עד ימינו אלה.

והשם „לשון הקודש" נמצא בתחלה בתרגום ירושלמי (בראשית ל"א, י"א ובמשנה סוטה פ"ז מ י"א) ובתרגום יונתן יכנה אותה גם בשם: לישן בית קודשא (שם). מזה הוציאו, שהשתמשו בשפה העברית בבית המקדש אפילו באותה התקופה שכבר נתפשטה השפה הארמית בישראל בהזקת יד המקרים המדיניים. ואין להתפלא כלל על אשר נתפשט השם לשון הקודש בחוגי העם והשתמשו בו אח"כ טובי הסופרים לציין בו את שפתנו העברית, בשימנו לב לשני דברים: האחד שהשומרונים החזיקו בכתב העברי הישן עוד אחרי אשר כבר הנהיגו אבותינו את

דר. שמואל גרינברג.

השפה העברית במהלך העתים.

ב.

כדי לעמוד על אופיה האמתי של שפתנו, סגולותיה העצמיות ודרך התפתחותה במשך אלפי השנים, עלינו לעשות בה „בין הפרקים" היסטוריים, שעל ידם יסמנו לנו שש תקופות מסוימות. בהציבנו ציונים בין גבולותיהן אלה, הנקל יהיה לנו לדון על ההופעות המיוחדות הנגלות בכל תקופה ותקופה, הופעות המבליטות את הזרמים והנטיות השונות ששלטו בשפתנו, ומגלות לנו את המקומות שבהם שרשיהם יסובבו. באופן זה נוכל להתחקות על מוצא כל הדברים שבהם משתקף על נכון הלך הרוח של העם העברי ויחסו אל אוצרו הגדול הלאומי שבו גנוזים כל היקר וקדוש לו — הגיוני לבו חזיונות רוחו ומשאות נפשו.

עפ"י סקירה היסטורית נראה כי שש התקופות אלו הן:

א) תקופה ראשונה: זמנם של כתבי הקודש.

ב) תקופה שניה: זמן התלמוד והמדרשים.

ג) תקופה שלישית: זמן הספרות העברית־ערבית.

ד) תקופה רביעית: זמן הספרות הרבנית והחסידות.

ה) תקופה חמישית: זמן ספרות ההשכלה.

ו) תקופה ששית: זמן התחיה.

בראשונה נשים פנינו לתקופת כתבי הקודש, שהם, עפ"י דברת אחד החכמים: ראשית הספרות האנושית והעממית האמתית (דר. נ. סלושץ. נאום פתיחה בהסורבונה). והכתובים — לזאת יודו גם בעלי בקורת המקרא הכי קיצוניים — במקורם: בעברית [1].

---

[1]) כיוצא מן הכלל אפשר להזכיר כאן את המחברת הזעומה „קרושת התנ"ך, התימתה ותקונה" מאת אשר שמחה וויכמאנן, ויען הרמ"ז המתביל בדברים של הבל להוכיח, כי התורה אשר בידינו הנה בהלך גדול העתקה מתרגום יוני, אחרי שהטופס המקורי העברי הראשון נאבד כליל מתוך קהל ישראל.

כדאי אולי להעתיק כאן מה שכתב „חוקר" יהודי(!) זה גם בנוגע לא"י ולתנועת חובבי ציון שנתעוררה בזמננו, באחת מהערותיו (שם צד ה, הערה ב). הארץ הזאת (ארץ ישראל) אמנם לנו היתה לאחוזה ביום קנה אברהם את מבחר הקברים מערת המכפלה אשר בשדה עפרון החתי ויקם השדה והמערה אשר לו לאברהם לאחוזה ולבניו אחריו, אבל מעת נקבר שמה ישוע המשיח למאמינים בו, קמה הארץ והיתה להם למקנה ולאחוזת עולם. ואין לנו עוד חלק ונחלה שם עד ביאת שמים . . . ועתה מכיתים רבים קמו עלינו, ויפתנו בפיהם ולבם רחוק ממנו, לאמר עברו לכם אל ארציכם הקדושה והאחזו בה וגם מכספם ישהדו בעדינו, אבל השרים נדע ונבין, כי אם אך נאחז בה ונושיב שם בעלי עבודה לעבד את הארץ ולשמרה, ותשב היות ארץ פוריה ארץ זבת חלב ודבש, יקנאו בנו בעלי הדת המשיחית יקומו עלינו ויעלו אלינו, כבימי מסעי הצלב להכחידנו מן הארץ ולא ישאירו לנו אף שריד ופליט". מבין הטענה הזאת שומעים אנחנו גם בזמננו נגד תנועת ההגירה לא"י, בנוכחאות שונות, מחוקרים וסופרים ומנהיגים יהודים שונים ומשונים . . .

ומה יפו דברי ר׳ נחמן מברסלב ז״ל בהתאם למצוה זו: בכל אחד מישראל יש נקודה טובה יקרה מאד שרצונה חזק תמיד רק לעשות רצון קונה, אך התאוות שוברות לבו, ועל ידי זה הוא רחוק מהנקודה. על כן צריך כל אחד לדבר בינו לבין קונו כדי שתאיר בחינת הנקידה שבו ללבו, ועל ידי זה תתבטל ערלת לבו, דהיינו: אהבות רעות, שהן חרפת הלב, שהן שוברות לבו של אדם״ (לקוטי עצות, פרק התבודדות אות ד׳). ותוכם של דברים: לב האדם מלא אהבות. תמיד יש בו איזו משיכה, איזו הגבהה, איזו מסירה לצרי־חיים ידוע. אי אפשר שיתרוקן לגמרי מאהבה, שלא יאהב כלום, שלא ישאף להתקרב ולהתאחד עם איזה ענין שחוץ ממנו. ובין כל האהבות השונות שיש בו מתחבאה ומסתתרת „נקודה אחת טובה ויקרה״ שרצונה קשור ברצון קינה, שהיא נמשכת אליו באהבה, שהיא „מתאוה לידע שמו הגדול״ (רמב״ם), „לישמו ולזכרו האות נפש״ (תהלים). והנה כל שאר האהבות, הרעות או הפחותות או המוגזמות יתר על אמתן, סובבים מכל צד את הנקודה הטהורה האוהבת הזאת והוצצים בינה ובין האהוב לה . . . („כי עונותיכם מבדילים ביניכם ובין אלדיכם״) שבוי הוא ה„גרעין״ האלדי שבאדם, רצוץ בין ה„קליפות״. „כי מן הנמנע ממנו שתתישב אהבת ה׳ בלבבנו עם התישב אהבת העולם בנו. וכאשר יהיה לב המאמין רחוק מאהבת העולם ופנוי מתאוותיו מצד הכרה ובינה התישב אהבת הבורא בלבו ותהיה תקועה בנפשו כפי הכָּספו לו והכרתו אותו (חובות הלבבות, שם פרק א׳). ומן הראוי לשים לב לדיוקם של דברים. ההתרחקות מאהבת העולם וההתפנות מתאוותיו צריכות להיות, על פי חובות־הלבבות של יהודי, ר ק „מצד הכרה ובינה״, לא מצד המעשה וההנהגה. הנזירים והאסיים לא משלנו הם. חייב יהודי לעסוק בישובו של עולם („לא לתהו בראה לשבת יצרה״), חייב לאהוב את קרוביו ורעיו („האוהב את אשתו כגיפו׳ „האוהב את הבריות״), חייב להסתגל אל תנאי החברה כדי להיטיבם וללמדם („דעתו של אדם מעורבת עם הבריות״) וכדי ללמוד ראשונה את הטוב שבהם („לומד מכל אדם׳) — אך יחד עם כל זה צריך שתלוהו ההכרה התמידית, הבינה היתרה, כי אין כאן מקום למסירות נפש, להערצה קדושה, להתמסרות גמורה עם כל תמצית הויתו. האהבה העליונה והגמורה („רחימו עילאה״) צריכה להתיחד בעצומה של נפש להסוד שבחיים לתוכם ולתוך־תוכם, לחיי החיים, למהוה החיים, לא׳ חי העולמים. ומכאן כל הקדוש והנשגב שביהדות, מכאן כל האמת והצדק שבה, שגם חיי ישראל הפשוטים מושפעים מהם כל־כך. שלח לך מבט חד וחודר אל תוך לב עצמך ומלת בו את ערלתו, שהן האהבות הזרות שקלקלו בו את השורה, ומיד, בתוך כדי בטולן, תתגלה שמה „נקודה טובה ויקרה״ האוהבת את ד׳ אלדיך . . . „ מ י ד תהא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול״.

רצונך להכיר אפוא את מצוה האהבה בדמותה האמתית צא ולמד את דברי חכמים ורבותינו הראשונים ז״ל ההולכים בעקבותיהם, היודעים את היהדות מ ב י ת, ולא שמסתכלים עליה מ ב ח ו ץ.

כי כאן לא ההסתכלות עיקר אלא ההסתגלות.

מתנגרת קושיותיהם של התאולונים הנוצרים החולקים על מצות האהבה. אבל מה יעשה בכתובים הסמוכים? הנה כתוב לאמור: „ועתה ישראל מה ה׳ אלדיך שואל מעמך, כי אם ליראה את ה׳ אלדיך וללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו״ (דברים י׳ י״ב). הרי שענין האהבה הוא דבר הנשאל מעם האדם ולא מתנה מחסד אלדים. ונאמר ע״ד בראשית פרשה: „ואהבת את ה׳ אלדיך״ (שם י״א א׳), שבודאי אין לפרשו בלשון „הבטחה״. ונאמר עוד: „כי אם שמר תשמרון את כל המצוה הזאת אשר אנכי מצוה אתכם לעשותה לאהבה את ה׳ (שם י״א כ״ב) ונאמר: „אשר אנכי מצוך היום לאהבה את ה׳ אלדיך״ (שם ל׳ ט״ז). הרי שהאהבה מצוה!

אילו נכנס ברוך מעט לתוך טרקלינה של היהדות והיה מתכון לשמוע בו לקח ולא היה מסתפק בעמידתו מבחוץ ובהסתכלותו מתוך התפעלות על זהרורים קלושים המגיעים לו מתוכו דרך אשנב־התרגומים (בכר ועוד), אזי היה זוכה לשמיע את קולו של הרמב״ם ז״ל שלא היה מושפע מתאולוגיה זרה ושהבין היטב כיצד האהבה מצוה. הרי מה שהוא אומר בהלכות יסודי התורה: הא׳ הנכבד והנורא מצוה לאהבו וליראה אותו, שנאמר ואהבת את ד׳ אלדיך ונאמר את ד׳ אלדיך תירא*). והיאך הוא הדרך לאהבתו ליראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלדים לא׳ חי. וכשמחשב בדברים האלו עצמם מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד וידע שהוא בריה קטנה שפלה ואפלה עומדת בדעת קלה ומעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד כי אראה שמיך מעשי אצבעותיך — מה אנוש כי תזכרנו״. — רצונך, אפוא, לאהוב את המקום, צא מהעלמך והתודע אליו, ברח מצמצימך והתקרב לו — ומיד תאהבהו. בלי ספק תאהב, אי אפשר לך שלא תאהב. אמנם לא כל המדות שוות. יש מדת אהבה נפלאה שלא יוכל האדם לבוא אליה מיד (כדבר הרמב״ם ז״ל) כי היא לא תתכן לשואל אלא אחר הקדמות רבות. וכאשר תתקימנה ההקדמות תתילד מהם האהבה לאלדים יתברך, אבל מי שמכון אליה בעצמה לא יוכל להגיע אליה (דברי רבנו בחיי ז״ל בספר חובות הלבבות שער אהבת ה׳ פרק ג׳). אך גם מדה זו נכנסת בכלל המצוה. חייב אדם לכבוש לנפשו את כל ה„הקדמות״ ההן כדי שיגיע לאהבת ה׳ „שאין מדרגה למעלה ממנה״ (שם, בהקדמת השער). ודאי צריך האדם לחסד־אלדים בזה. ומי כהתורה עצמה המעידה: „ומל ד׳ אלדיך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את ה׳ אלדיך בכל לבבך ובכל נפשך למען חייך״ (דברים ל׳ ו׳). אך מילת־הלב זו מובנה בתורת היהדות רק בתור עזר אלדי**), בתור סיעתא דשמיא („אלמלא הקב״ה עוזרו אינו יכול לו״), ולא בתור מתנה גמורה, בתור לחסד־חסד, נהמא דכסופא כאשר יבינוה מושפעי התאולוגיה הנוצרית. הרי הכתוב צוח ואומר: „ומלתם את ערלת לבבכם!״ (דברים י׳ ט״ז), עליכם המצוה הזאת, בידכם לעשותה, ואז יהי חסדי לכם לעזר.

*) הרמב״ם ז״ל מקדים אהבת ליראה. שלא כמו שרגילים לחשוב — אך על זה במקום אחרת. **) וכן מבואר בפרוש הרמב״ן ז״ל שם.

לו בעולמו. כי הכרה זו שהכיר את הדת, בשעה שנשא אליה ראשונה את עיניו התועות בדרך, דיה לו לחיות בה ולהחיות אחרים עמו. הוא אמנם עזב את רעש העולם, המחריש אזנים ומקשיח לבבות בהמית כוכביו וגלגליהם, וגם בא כיראה אל מפתן בית־המדרש להתבודד בו ולהתפלל, להתודות ולשפוך שיח. אולם אינו יודע עדיין כי רק אל הפרוזדור נכנס, וטרקלינו של ההיכל עוד סגור לו ומסוגר. ישם, במהבואו, תשכן היהדות. גם לשון מיוחדה יש לו לטרקלין סגור זה, ואין בני שאר טרקליני העולם נזקקין לה כלל. גם אופן־בטוי אחר, גם אופן־באור אחר, שלא כל אדם זוכה להסתגל להם במהרה, אם לא נתחנך בם מנעוריו. את היהדות צריך ללמוד, לא להלל, בנבכי תורתה צריך לצלול, לא להשליך חכה ולהעלות מה שיעלה. הפך בה והפך בה עד שתמצא „מרגניתא". „מה הדר הזה כל זמן שהתנוק ממשמש בו הוא מוצא בו טעם אף דברי תורה כן". אל נא תרצו להתיהד מתוך עמידה על רגל אחת. אין עומדין על סוף דעתה של היהדות אלא מתוך למוד עמוק, מתוך שהוגין בה יומם ולילה, מתוך שנמסרין לה בגוף ובנפש, מתוך כל אותם מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם. וכל־שכן שזרים לה לגמרי אותו דפרוף מענין לענין, אותו קשקיש מחשבות וצהצות מבטאים, שסופרי הדור רגילים בהם, ושקליפתם מרובה על גרעינם. כל מי שמשתמש בדברים אלו לצורך ברור־יהדותו על כרחו הוא נכשל, ואין פלא. עד שאין אדם משתחרר מדרכי מחשבתו הקודמים, אף על פי שהמחשבה עצמה נטש כבר ועזב, עדיין אין תשובתו שלמה. ועזיבת הדרך קודמת לעזיבת המחשבה. „יעזוב דרכו" כתיב, ואחר־כך „מחשבותיו". כי ההרגל שליט בכל מקום. רוצה אדם לחשוב יהודית, והוא גם לוקח לו חומר יהודי לנכל בו מחשבותיו, אך הנה הוא מורגל מקודם מתוך השפעת הסביבה שתהא מחשבתו נוצרית קצת, ולמקום שהיא מורגלת מעצמה היא הולכת. דרך כבושה יש לה, ובה היא מדריכה גם את היהדות שלה, עד שהיא נעשית יהדות־נוצרית.

דוגמא מדאיבה לזה יש למצא, לדעתי, בהלוך מחשבתו של החושב המובהק מכס ברוד, בספר ודוין הגדול, במקום שהוא מדבר על אהבת ה' *). הנה הוא מסכים לפי תומו, כמו לדבר פשוט, לדעת התאולוגים הנוצרים, כי אי אפשר לו לאדם שיהא מצווה על האהבה. כי אהבה הוא דבר הבא מאליו, מתוך חסדו של רבון העולמים, ואין בכח האדם להוות אותה אי לבטלה. וכאן ברוד שואל: כיצד אמר הכתוב: „ואהבת את ד' אלדיך"? הלא נראה בזה כאילו דורשין מאת האדם דבר שאי אפשר לקימו! ימים רבים — מספר ברוד — הוגיעה אותו החדה הזאת. ובכל זאת, הוא מוסיף, יש לומר שאין זו חרת הכתוב עצמו אלא זו של תרגומו המשובש. הן לא אמרה תורה „אהב את ד' אלדיך" — אלא „ואהבת", בלשון עתיד. אין זו אפוא אלא „הבטחה". כלומר: שמע ישראל, ד' אלדינו ד' אחד, ואני מבטיחך כי אכן האהב את ה' אלדיך בכל לבבך בכל נפשך ובכל מאדך. כך מפרש לו ברוד את המקרא, וחישב, כנראה, כי גלה בזה אמריקה יהודותית חדשה, שעליה ישב בטח

*) כרך I עמוד 134.

עולה. עיפות לופתת את כלו, נשימתו מתקצרת, ברכיו כושלות, והרי היא ניפל שדוד. והיה כי תשאלנו: „אי מזה באת ואנה תלך?" וענה לך ואמר: „מפני יד החיים אשר הממתני אנכי האומלל בורח". ולאן? אין יודעים. אלו הן התועים. אולם יש אשר יבוא הרגש לתועה, כי גם אם אין כח לו ללכת הלאה ואף לא להחזיק מעמד לרגלי ההר התלול הזה, בכל זאת עוד יש לו אפשרות לשוב על עקביו — וכך מתגלה רעיון התשובה. אין לך אדם שלא נגעה הדת אל לבבו בימי נעוריו או עלומיו. וגם אם היה יהיה מאלה אשר רק חלף חלפה הדת על פניו ולא קנתה לה גם לשעה שביתה בקרב לבבו, בכל זאת הוא שב מעתה על עקבות חייו שעברו לחפש בין שרידי סימניהם את מדרך כף רגלה של עלובה אצילה זו, אידישקייט בלע"ז, אשר אז בגשתה אליו הדפה בכל עז נעוריו ולא ידע כי את נפשו היא הודף . . . זה משפט המשוררים והסופרים השבים אל הדתיות באחרית ימיהם. מתוך עיפות הם שבים, כשלון נפש ופוגת לב. לא מתוך הכרה מוחלטת באמתה של הדת שבים אליה הללו, לא מתוך התאמתות בריאה ושלמה כי היא מחיר הייהם וכי בחיותם חוצה לה אך לחנם באו לעולם, לא בכדי לקנותה באחרית ימיהם מתוך הערכה גמורה כזו הם נגשים אליה מעתה, כי אם מתוך „אין ברירה", מתוך שלא הצליחו בנועם ובנודם, מתוך שגורשו מעולמות החול הם מנסים לגשת אל עולם הקודש. את סכום כל הכרתם מתוך אוצר נעגועיהם רכשו להם. כי מתגעגעים הם לאותה אהבה ונדבה החבויות בכנפי השכינה הדתית, אשר טוב כל כך ליהנות מהן אחרי היגיעה בלי שום מציאה על כל אותם שבעת הדרכים. לא ארוכה למחלת נפשם, הרוטטת בקדחת הספקות, הם אומרים למצא בדת, — לא ארוכה כי אם מנוחה. ולא מנוחת אמת של אמונה, אלא רק מנוחת שלום ושלוה, רק דממת השקט ובטח אחרי סערת הספקות. לא איתה מנוחה דתית אשר יכירו בה וידעו כי מאתו, מרבון כל הנשמות, היא מנוחתם זו ועל מנוחתם יקדישו את שמו . . . במלה אחת: לא לפתור את הספקות בתורת הדת, כי אם לשכוח אותם בה. לא להזון מיינה של תורה כי אם להשתכר בה, על מנת לישון שנת ישרים ולחלום חלומות טובים על מסתורין ועדנים.

אחד הוא נתן בירנבוים אשר הכיר בשבי הדור הזה שאין תשובתם שלמה*). משני עקרי התשובה, חרטה לעבר וקבלה להבא, אין להם כהלכה אלא הראשון. הם עזבו את המשפט הקדום שישב ראש אצלם תמיד ודן למיתה את חיי הדת, הם מביטים מעתה בעין טובה על אדירי האמונה מרורות שעברו והם תאבים להאזין לשיח סודם, אבל עדיין הם כאילו לא ידעו כי צריך גם לחיות את חיי הדת ולא רק להעריצם, כי צריך להשתקע בתורת הדת ולא רק לטעום ממנה בקצה המטה המרעי ולהלל את טעמה באזני הבריות. הם אינם מקבלים עליהם את עולה הנעים, את עול מלכותה. כי אם מנגד הם עומדים, מקדישים וממליכים. וטובה גדולה הם מכירים לעצמם בעשותם את הדבר הזה. כל אחד מהם חושב באמת כי דיו שככה

*) Um die Ewigkeit, Seite 14.

בספרי־יו הראשונים, כי רגשי החיים כלם קדושים ולמה יתנשא האחד על חברו? — גם לו היו בזה יסודות סוביקטאים. לא מתוך שויון גבורתם של צדדי הספק שלו נמשך לכלם באופן שוה, אלא, להפך, מתוך שויון חולשתם. מפני שתפיסתו בכל אחד מן הצדדים לא תפסה מרובה אלא מועט, והם משכוהו תמיד זה לכאן וזה לכאן, לפיכך ממילא נשתייר באמצע, ולא משום שבחר בכך. אין לך משורר וסופר שאין מלאך עַמו עומד עליו, מכהו ואומר לו: גדל! אילו הביט ברוד בפנים אל פנים אל מלאך שירתו, אז היה מכיר בו מיד את מלאכה של היהדות. ומיד היה מכריע ספקותיו אל צדו ולא היה נמכר לאינדיפרנטיות. אך הן לא שמעה אזנו גם את שפת מלאכו. עברית היתה, והוא לא הבין בה. אז שכר לו את בנות־ארופה למתורגמנות בבית תלמודו, ועל כלם את בת־גרמניה. והלא תזכרו: בשעה שתרגמו יונים את התורה רגזה ארץ־ישראל ד׳ מאות פרסה על ד׳ מאות פרסה. אף בשעה שנפשו של משורר יהודי נזקקת ללמוד את תורת חייה מתוך תרגום נכרי רוגזת גם היא כאותו רוגז... רוגזת ורועדת היא נשארת כל ימיה, מתנדנדת כמו נדנדה, עולה ויורדת יורדת ועולה, בלי הכרעה או שווי משקל. ומכאן האינדיפירנטיות. מכאן ה„עם" היהודי, ההולך אתנו מקבצנסק ועד הנה. אך הבדל עקרי נתהוה בו: בקבצנסק שלטה האינדיפרנטיות לגבי צרכי הגוף, ובברוד — לצרכי הנשמה. ושם, אצל מנדלי מוכר ספרים, היתה באה מתוך התרחקות מדברי העולם; ופה, אצל מכס ברוד, היא באה מתוך התקרבות זָלה לכל הענינים הבאים לידה, מתוך גישה פרלְלית אל הכל בבת־אחת. הצד השוה שבהם. שאין אחיזה ואין מעמד.

אולם גדל ברוד והתחיל עוזב את דרכו, חדל למדוד את הכל במדה זעומה אחת. נפשו היוצרת, היהודית מתוכה וארופית מבַּרה, בחלה סוף סוף במתורגמנית הגברית שהשתמש בה כל ימיו, קצה נפשו בתרבותה של זו אשר קלונה נתגלה ברבים בבית המטבחים הגדול שלה מגדות מס עד חופי מטל. ומכאן מתחילה דרך תשובתו אל היהדות במקורותיה. בלכתו בדרך הזה הספיק כבר לעשות לו רב (מרטין בובר) ולקנות לו חברים. והרבה אפיים לעוברי דרך זה: אלה שכפרו בכל מתחילים מעתה להודות במקצת ואלה שהודו במקצת משתדלים מעתה להודות ברוב. ועיקר מעשה כלם, שהם מפקיעים את רוחם משעבודו לתרבות ארופה ומשלחים אותו כשהוא משוחרר ללכת קדמת אסיה. הצעד הראשון בדרך זה הוא לדרוש בשבח דתה של היהדות בכלל, והצעדים הבאים אחריו — להעריץ את המצוות המעשיות, לפקוח עינים במאור האגדה, להבליט את גדלם של התלמוד ובעליו, וביחוד, להגדיל ולהאדיר את ערך היהדות בפרטותיה על ערכי הפרטות של שאר הדתות. אולם איזוהי הסבה שהביאתם לכך? מאין באה לרבים מ„משכילי" דורנו דחיפה עצומה כזו לצד הדת, בעוד ש„משכילי" הדור הקודם ודאי שהיו קוראים לה „דחיפה לאחור"? שאלה זו ישאל כל רואה ותשובה בצדה ימצא כל מבין.

קשים חיי דורנו, דור כשלונות ותהפוכות. בדרך אחד יוצאים אליהם ובשבעה דרכים נסים מפניהם. ותחלת נפילה ניסה. כשאדם נס ופוגע בהרים לא במהרה הוא

עולמו הנגלית, שגם היא בעלת סוגיות חמורות, עד כדי שילך ללמוד „נסתר״? וכי לא דיה לו פרובלימת החיים הפשוטים, חיי יום יום עם כל הסתבכיתם עד אשר יעזבם וילך מהם לניע בין עצי ה׳ רזי הסורות אשר נטע? בשעה ישאזל הלחם — אותו הלחם, אשר אף כי לא עליו לבדו מכל־מקום גם לא בלעדו יחיה האדם העלוב — אז לא יורגש הרעב ללחם־שמים; וזה אין צריך לומר, כי השבעים בעת כזאת ודאי שרוהם ידום, וסופו כי גם יִדָּמֶה. אולם יותר שהרבים מתרחקים מיחידיהם, הוגי הדעות ומכשירי המעשים, מתרחקים היחידים האלה מהם, פורשים ומתכנסים בצללי סתריהם. יותר „שאיש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת״, יותר משתקעים יחידי הדור בנבכי ההכרה בת הגעגועים (כמבואר תולדתה להלן), כי „מה גדלו מעשי ה׳ ומה עמקו מחשבותיו״ . . . ובעבידים הם את עיונם עבודה רבה מאד. ההמון בורח מהם ואינו שומע את שיח סודם, אך הם מצדם ממהרים עוד יותר לברוח משאון ההוה הקלוקל ומטים את אזנם אל מעינות העבר הנוהלים כדממה בין שכבת הדורות ונושאים את עינם אל קוי אור עתיד המשתקפים בסתר גליהם.

מתוך בריחה אלימתא כזו העביר עבודה רבה את כחות עיוני השוקדים גם הסופר הידוע מכס ברוד, ואת מסקנות חשבונותיו בספר גדול פרסם.*)

זהו אחד החבושים החשובים שעלה בידם להתיר את עצמם מבית האסורים ששמו „ארופה״ שאסירי היהדות אסורים שם. מתחלתו היה יהודי מאורף יותר מהארופיים עצמם, כדרך אחב״י בכל דור תמיד להיות הלמידים המחכימים את רבותיהם באותה תורה שמהם למרוה. שלילות הסוד שבחיים והעמדת מהותם על המוחש בלבד (חטא זה שארופה נשתרשה בו ואינה זזה ממנו גם עתה אלא בקושי גדול) הגיעו אצל מכס ברוד עד פאתי גבולן האחרון. הוא היה אומר: אין הכרה רָאשית כמות ואין רגש עליון בלב. הכל כאשר לכל חשיבות אחת להם, שוה ומשוה קטן וגדול, אין רכסים ואין בקעה. כשני ילדים על הנדנדה, זה יורד וזה עולה, כן מתנועעים משפטי האדם החולקים זה על זה. אין אחד מהם צדיק מחברו ואין אחד מהם רשע מחברו. שניהם ישוים במוחי, שניהם קרובים ללבי, ואין האחד יכול לקפח את זכותו של מתנגדו ומה גם להכריע. זוהי האינדיפירנטיות הגמורה, שמכס ברוד היה מישוררה („טרניפינה, רומן של אינדיפירנט מאת מכס ברוד״). אולם גם שויון־הרוח אינו באמת שִוְיון, כי גם הוא נטיה לצד אחר יש בו, נטית־חולשה לצד האפס. בשעה שאדם יושב ודורש „הבל הבלים הכל הבל״ אין הסתכלותו אוביֶקטאית יותר מבשעה שהוא מזמר „ישקני מנשיקות פיהו״. איתא במדרש: כשאדם נער אומר דברי שיר (ואם נעוריו קדש־קדשים אז גם שירו קדש־קדשים, כדברי רבי עקיבא על שיר־השירים), הזקין — אומר הבל הבלים. הזקנה כמו הנערות רק מצבי־רוח הן לאדם, ומדת האמת שבכל אחת מהן אינה אלא לגבי עצמה ולא לגבי כל דבר. גם מכס ברוד שחלק על תורת ההדרגה המוסרית („Diffizilitätsmoral״) ויצא ללמד

*) Heidentum. Christentum. Judentum. Ein Bekenntnisbuch von Max Brod. Kurt Wolff Verlag. München.

ישרון
ירחון לתורה ולעניני היהדות

חוברת ה. אלול תרפ"א — תשרי תרפ"ב שנה שניה.

א. א. קפלן.

מִבַּיִת וּמִחוּץ.

(אל מול ספר ודויו של מכס ברוד.)

חדשות באות לעולם בין בחיים ובין בספרות. חזיונות תמוהים, אשר לא שערנו קודם את בואם, מתגלים לעינינו פתאום. הכל מתהפך והולך. אין לך יום שאין חדושו מרובה משל חברו, וכבר התרגלו בני־אדם כל כך בחדושים, כבר הסכינו כל־כך למהפכות פתאם ולשנוי ערכים כי יבוא, עד שאין שמים לב כלל גם להופעה חשובה ביותר, לשמש עולה או שמש שוקעת, מפני שפעמים בכל יום מתרחש ונשנה חזיון כזה. החיים והספרות תאומים הם. מה שיש בזה יש בזה. מה החיים מערערים יסודות, מה החיים מחריבים נושנות וקובעים כלונסאות של דירת קבע או עראי לעוברים חדשים שיוצאים לעולם, הוא־הדין בספרות כן. וכמו עכשו כן גם לפנים לא עקרה הספרות מלדת, אלא שהפרש גדול יש: לפנים כל רעיון חדש היה נולד בקולי קולות, הקרובים אל הנולד ברכוהו במזל־טוב והרחוקים ממנו השתדלו להתקרב לו ולבחנו במיטב מבטם. אלו ואלו היו מרגישים כי רוח האדם רחש דבר חדש וכדאי לכל בן־דעת שיתענין בו כיכלתו. מעט מעט היה טיבו עושה לו מוניטין ולא הפתיע כל כך בבואו לפעולות. מה שאין כן עכשו. רעיון הולך ורעיון בא ואין ההמון שם על לב, רק בהגיעו להתממש בהיים, על ידי יחידי סגולתו גבורי כחו עושי דברו, רק אז יביטו יראו בו לקרבו או לרחקו. רק בהלכה למעשה מתענין המון בני האדם ולא בדברי תורה. כי הולך הוא טעון בסבלות יומו, שחות תחת משאו, בוחן ובודק בצרור החיים עד מקום שידו מגעת להתיר את קשריו הגרדיים, ואין לו שהות לשמוע לקח. מה לו ולאותו גדול שחקר ודרש במופלא ומכוסה? וכי לא די לו בתורת

Jeschurun

8. Jahrgang | 5682 חשון—כסלו | November—Dezember 1921 | Heft 11/12

Prof. Dr. David Hoffmann זצ"ל

Unsern Lesern ist durch die Tagespresse und die jüdischen Zeitungen bereits die Kunde zugegangen von dem schweren Verlust, den das thoratreue Judentum betroffen. Für den Kreis, der in Welt- und Lebensanschauung sich den Mitarbeitern, die hier zu Worte kommen, nahe fühlt, ist es der schwerste, den er seit dem Heimgang Rabbi Esriel Hildesheimers זצ"ל erfahren. Es wäre vermessen, so unmittelbar nach dem Heimgang in kurzen Worten eine Würdigung des Mannes geben zu wollen, der einem ganzen Zeitalter seine Prägung gegeben. In einem der nächsten Hefte soll versucht werden, in grösseren Ausführungen seiner Bedeutung gerecht zu werden.

Mar Samuel

Rektor der jüdischen Akademie zu Nehardea in Babylonien*)

von Rektor **Prof. Dr. D. Hoffmann** זצ"ל.

Motto: Die Lehrer werden leuchten wie des Himmels Glanz; und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen wie die Sterne immer und ewiglich.
Daniel cap. XII. V. 3.

„Gott wusste, dass Israel die tyrannischen Gesetze Rom's unerträglich sein werden, daher hat sie vorsorglich nach Babylonien ins Exil wandern lassen.“ (R. Chija in Pesachim p. 87 b).

Es war ein grosses Glück für das Judentum, dass es in Babylonien [1] ein sicheres Asyl vor den grausamen Bedrückungen und Verfolgungen der römischen Gewalt gefunden und dass es in diesem seinem Zufluchtsorte lange vorher, ehe noch die furchtbare Katastrophe über das jüdische Volk in seinem Stammlande Palästina hereingebrochen war, sich ansässig gemacht und eingebürgert hatte. Anfangs ein Land der Verbannung, wurde Babylonien bald eine zweite Heimat für die Juden, wo sie unter einer milden Herrschaft sich eines blühenden Wohlstandes und einer friedlichen Sicherheit erfreuten, weshalb auch nur eine verhältnismässig geringe Anzahl derselben von der Erlaubnis Cyrus', in das Vaterland zurückzukehren, Gebrauch machte. Die Juden Babyloniens hatten, wie eine alte, Seder Olam Zutta genannte Chronik berichtet, schon vor der Regierung Cyrus' ein eigenes politisches Oberhaupt aus dem Davidischen Königshause unter dem Titel Resch Galutha (Exilarch); der erste dieser Fürsten war der in der Bibel (1 Chron 3, 17) erwähnte Schealtiel, der Enkel des Königs Jechonja, in dessen Hause sich diese Herrschaft bis ins elfte Jahrhundert forterhielt [2].

*) Wir geben hiermit zur Erinnerung an Hoffmann זצ"ל seine Erstlingsarbeit, die vor ca. 50 Jahren erschienen und im Buchhandel vergriffen ist. Sie zeigt schon alle Vorzüge der Arbeiten Hoffmanns und ist trotz der Fülle des zu Grunde liegenden Materials und der wissenschaftlichen Durcharbeitung allgemein verständlich, ja fesselnd geschrieben.

Unter diesen Fürsten fühlten sich die Juden gewissermassen selbstständig, da sie gegen den Landesherrn keine weiteren Verpflichtungen hatten, als gewisse Steuern zu entrichten, und ihr Zustand war zu jeder Zeit um Vieles erfreulicher als derjenige der palästinensischen Juden.

Selbst nachdem die Heldenfamilie der Makkabäer die vollständige Unabhängigkeit ihres Volkes erkämpft hatte, hören wir von keiner massenhaften Auswanderung der Juden aus Babylonien nach dem heiligen Lande. Die Friedenszeit unter Simon, in welcher „jeder unter seinem Weinstocke und unter seinem Feigenbaum sass“ und die glücklichen Tage unter Hyrkan I. waren nur von kurzer Dauer und die Juden des Exils mochten die stürmischen und erschütternden Ereignisse, die der kurzen Glanzperiode unmittelbar folgten, im Voraus geahnt und daher den sichern Hafen nicht verlassen haben. So lebten die Juden viele Jahrhunderte in Glück und Frieden ungebeugt und ungebrochen, und alle die Kriege und Unruhen, alle die Drangsale und Verheerungen, welche Palästina während des Bestandes des zweiten Tempels und nach dessen Zerstörung in ein Jammerhal verwandelten, gingen an ihnen spurlos vorüber oder erregten nur ihr mitleidiges Gefühl für ihre unglücklichen Brüder im Westen.

Jedoch scheint dieser materielle Wohlstand der babylonischen Juden keinen vorteilhaften Einfluss auf ihr geistiges Leben ausgeübt zu haben. Im „Lande der Finsternis“ ist während einer Zeit von mehreren Jahrhunderten kein einziger Lichtstrahl wahrzunehmen, gibt der Geist durch kein einziges literarisches Erzeugnis irgend ein Lebenszeichen von sich, und es hat diese grösste und reichste Kolonie so recht einen scharfen Kontrast gebildet mit einer andern, der ägyptischen nämlich, wo die Juden in Kultur und Wissenschaft mit den Griechen wetteiferten, ihre Gotteslehre, in die damalige Weltsprache übertragen, allen Völkern vorlegten und, mit den Waffen des Geistes sie gegen alle Feinde siegreich verteidigend, ihre allgemeine Ausbreitung zuerst anbahnten.

Und doch waren gerade in Babylonien die Blüte und der Adel der jüdischen Nation sesshaft[3]; es war dort der Keim zu

einem reichen und grossartigen jüdischen Geistesleben verborgen, der nur lange Zeit durch verschiedene missliche Umstände verhindert war, zur herrlichen Frucht heranzureifen. Es waren die reichen Quellen lebendigen Wassers, die das Feld der jüdischen Kultur hätten tränken und befruchten können, vom Sande verscharrt und Niemand war da, der sie aufgegraben und nutzbar gemacht hätte. Die Juden Babyloniens hatten selbst in ihrem höchsten Glücke die alte Heimat nicht vergessen, ihre Augen waren stets auf das heilige Land gerichtet und sie hielten sich fortwährend in Abhängigkeit von demselben. Sie richteten nicht, wie die ägyptischen Juden, einen selbständigen Kultus ein; sie wollten nicht, wie jene, in der Ausübung der Religionsgebote und in der Erklärung des heiligen Schrifttums einen eigenen gesonderten Weg einschlagen, sondern sie gingen in allen ihren Handlungen und Bestrebungen Hand in Hand mit ihrem Mutterlande, in dessen Hauptstadt das Sanhedrin (Synedrium) als die Seele des Judentums seinen Sitz hatte. Bei solcher Abhängigkeit von Palästina konnte in Babylonien kein reges Geistesleben aufkommen, konnten keine selbstständigen wissenschaftlichen Studien gefördert werden, und so sehr die Verhältnisse Babyloniens darnach angetan waren, dieses Land den Juden zur Heimat zu machen, so konnte die jüdische Lehre und die jüd. Kultur dennoch daselbst keine Heimat finden; man baute zwar Häuser, wie es der Prophet (Jeremia 29, 5) geboten, aber keine Lehrhäuser, es wurden Gärten gepflanzt, aber keine Pflanzstätten für die Wissenschaft errichtet[4]. Daher mussten diejenigen Babylonier, die nach Wissen und Geistesbildung strebten, nach dem heiligen Lande wandern, wo sie gewöhnlich, weil in der Heimat kein Feld der Tätigkeit für sie existierte, auch nach ihrer Ausbildung verblieben. So kamen die Söhne Batira's, der berühmte Hillel und viele Andere nach Palästina, und indem auf diese Weise die edelsten und besten Kräfte Babylonien entzogen wurden, blieb dort das Volk in tiefste Unwissenheit und finstere Barbarei versunken. Während in Palästina zur Zeit des zweiten Tempels durch Parteiwut, Tyrannengrausamkeit und ausländische Gewalt der jüdische Staatskörper vollständig

zerfleischt und nur der Geist des Judentums trotz allem Wüten dieser Zerstörungsmächte unversehrt geblieben war, glich das kernhafte, ungebrochene und unbehelligte jüdische Babylonien einem Körper ohne Seele.

Doch nach einer langen finstern Nacht rötete sich der Osten und bald ward dort hellstrahlendes Licht sichtbar. Durch heftige Stürme, die über Palästina hereinbrachen, wurden einzelne Kulturelemente nach den östlichen Nachbarländern verschlagen, die, in den empfänglichen und fruchtbaren Boden gesenkt, sich rasch vermehrten und nach allen Seiten hin ausbreiteten. Durch ein die geistige Arbeit vieler Geschlechter in sich fassendes Riesenwerk, das in Palästina zu Stande gebracht, bald auch im Auslande allgemeine Verbreitung fand, wurden Forschung und Studium daselbst angeregt. War einmal hierdurch dem jüdischen Geistesleben in Babylonien die Bahn gebrochen, so wurde es durch einige ausgezeichnete Männer bald zu einer solchen Höhe emporgehoben, dass dadurch das Mutterland überflügelt und der Mittelpunkt des jüdischen Geistesstrebens nach den Euphrat- und Tigrisländern versetzt war. Als daher später durch die systematischen Bedrückungen und Verfolgungen der Römer Judäa immer mehr verarmte und verkümmerte und daselbst der letzte Schimmer von Geistestätigkeit verschwand, hatte diese schon eine neue Zufluchtsstätte gefunden in den Ländern, die Roms Macht nie zu bezwingen vermocht, und da erhielt sich das Judentum noch viele Jahrhunderte in blühender Frische, während sein übermächtiger Feind in Schwäche dahinsiechte und von innerer Fäulniss nach und nach zersetzt und aufgelöst wurde. Hier auf diesem neuen Schauplatze der jüdischen Geschichte nahm der Hauptgegenstand der damaligen jüdischen Geistestätigkeit, die jüdische Gesetzeslehre, eine den vielfachen innern und äussern Bedürfnissen der unter andern Völkern lebenden Juden entsprechende Erweiterung an; hier wurde die Saat ausgestreut für die jüdische Wissenschaft, die wir später in Europa, besonders in Spanien, in herrlichster Blüte antreffen; und hier entstanden die Geisteswerke, welche auf die spätere jüdische Geschichte den grössten Einfluss ausgeübt haben' und auch für die Geschichte überhaupt

nicht ohne Bedeutung gewesen sind. Babylonien ist das Land, in welchem das Judentum einen neuen Entwickelungsgang durchgemacht und sich für sein späteres Auftreten in Europa gehörig vorbereitet hatte.

Bald nach der Zerstörung des zweiten Tempels finden wir einen hervoragenden Gesetzeslehrer, Namens R. Jehuda b. Batira [5], in Nisibis [6]; ebenso hatte in Nehardea, der Hauptstadt des jüdischen Babylonien [7], ein Traditionslehrer seinen Sitz. Der berühmte palästinensische Gesetzeslehrer R. Akiba, der vor dem Bar-Kochba-Kriege Babylonien bereiste, hatte in dieser Stadt einen Schüler des R. Gamliel ha-Saken, Namens Nehemia aus Beth-Deli, gefunden und mit ihm über wichtige Gesetzeslehren sich unterredet [8]. Noch mehr aber ward nach dem letzten Kriege unter den hadrianischen Verfolgungen palästinensische Gelehrsamkeit in Babylonien verbreitet. Viele Gelehrte flüchteten sich dahin, um der über ihrem Haupte schwebenden Gefahr zu entgehen. Der ausgezeichnetste unter diesen, Chanania, der Brudersohn des R. Josua, der „keinen seinesgleichen in Palästina zurückliess“, hatte in Pumbadita [9] eine weitberühmte Schule und ging schon mit dem Plane um, Babylonien von Palästina ganz unabhängig zu machen. Obwohl er, als man ihm vorstellte, welch' ein heilloses Schisma dadurch im Judentum entstehen würde, von seinem Vorhaben abstand, setzte er dennoch seine Lehrtätigkeit fort [10] und bald war die Gesetzeskunde in Babylonien so einheimisch, dass die in diesem Lande herangebildeten Gelehrten auch in Palästina als hervorragende Grössen betrachtet wurden. R. Nathan, der Sohn des Exilarchen, berühmt durch seine tiefe Kunde des jüdischen Rechts, durch die von ihm gesammelten babylonischen Halachoth (Mischnath de Rabbi Nathan) und durch andere von ihm verfasste Werke [11]; R. Chija b. Abba aus Kafri [12], der selbst dem Patriarchen R. Juda, dem Heiligen, als ein „aus fernem Lande gekommener Mann des Rates“ erschien [13]; R. Joseph ha-Babli [14] und andere klangvolle Namen sind die Zeugen von dem zur damaligen Zeit herrschenden regen geistigen Streben in Babylonien. Aber noch immer hatte die

Lehre nicht ihren ständigen Wohnsitz in diesem Lande aufgeschlagen, und der Umstand, dass die letztgenannten babylonischen Geistesheroen nicht in ihrer Heimat verblieben, sondern das heilige Land zum Schauplatze ihrer ruhmreichen Tätigkeit machten, beweist hinlänglich, dass zur selbigen Zeit zur selbstständigen Entwicklung des Judentums in Babylonien noch manche Bedingungen fehlten. Erst für die folgende Generation wurde durch gewisse Ereignisse eine Situation herbeigeführt, die der Unabhängigkeit Babyloniens nicht nur kein Hinderniss in den Weg legte sondern sie noch begünstigte und förderte. Dieser für das Aufblühen eines neuen Geisteslebens in Babylonien so besonders geeigneten Zeit sandte auch die Vorsehung einen Mann, welcher der grossen von jener gestellten Aufgabe vollkommen gewachsen war.

I.

Die Stürme der von Rom über Erez Israel verhängten Verfolgungen hatten bereits ausgetobt, ein milder Frühlingshauch durchzog das heilige Land; Rabbi Juda, der Heilige, der „Fürst der Juden, erfreute sich der Freundscheft des edlen römischen Kaisers Marc Aurel [15] und der Kern des so lange gehetzten jüd. Volkes konnte wieder in Ruhe und Frieden seine stille Tätigkeit im Lehrhause aufnehmen. In dieser für Palästina nach langen Leiden eingetretenen glücklichen Zeit wurde im östlichen Nachbarlande der grosse Mann geboren, der, durch Tugend- und Geistesgrösse unter seinen Zeitgenossen hervorragend, von seinen Glaubensgenossen als Lehrer verehrt und als Weiser allgemein geschätzt und geachtet, eine Wirksamkeit entfaltete, die als einer der Hauptfaktoren zu betrachten ist, welche den Strom der jüd. Geschichte in ein neues Bett leiteten und die Länder am Euphrat und Tigris zu Hauptsitzen der jüdischen Gelehrsamkeit erhoben. Dieser Mann war Mar Samuel Arioch [16].

Samuel wurde um 165 n. ü. Z. in der Euphratstadt Nehardea geboren [17]. Wie bei so vielen grossen Männern wird auch bei Samuel schon dessen erster Eintritt in die Welt durch die

Sage verherrlicht. Sein Vater Abba b. Abba sei nach Palästina gereist, dort wäre ihm von einer der Vogelsprache kundigen Matrone die Geburt eines ausgezeichneten Sohnes vorher verkündet worden, eiligst habe er darauf Palästina verlassen und durch ein Wunder noch in derselben Nacht seine Heimat erreicht[18]. Nach einem andern glaubhaftern Berichte wurde die Geburt Samuels, dessen Vater Abba b. Abba durch R. Juda b. Batira aus Nesibin vorher verkündet. Abba b. Abba war ein Seidenhändler und erhielt von R. Juda b. Batira eine Bestellung auf ein seidenes Kleid, die er auch nach kurzer Zeit besorgte. R. Juda schien sich aber unterdess eines Andern besonnen zu haben, und wollte die Ware nicht kaufen. „Warum will mein Rabbi die Seide nicht?“ fragte Abba. „Es war ja blos ein Wort, das den Kauf noch nicht abschliesst“ erwiderte der Rabbi. Darauf sagte Abba: „Soll das Wort eines Weisen nicht mehr Garantie bieten, als dessen Geld?“ — „Du hast Recht“ entgegnete R. Juda. „Weil Du nun so viel auf ein Wort hältst, so wirst Du das Glück haben, einen Sohn zu bekommen, der dem Propheten Samuel gleichen wird, dessen Worte ganz Israel als wahr anerkannte.“ Bald darauf wurde Abba ein Sohn geboren, den er Samuel nannte[19]. Dieser Abba, der später nur mit dem Namen Abuh di-Schemuel (der Vater des Samuel) genannt wird[20], stammte aus einem vornehmen aharonidiachen Geschlechte[21] und war sowohl wegen seiner Gelehrsamkeit als auch wegen seiner Tugendhaftigkeit und seines heiligen Lebenswandels so gepriesen, dass von ihm berichtet wird, er habe mit überirdischen Wesen verkehrt und in der wegen ihres hohen Alters besonders geheiligten Synagoge zu Schafjathib sogar eine göttliche Stimme vernommen[22]. Ausser Samuel hatte er noch einen jüngeren Sohn, namens Pinchas, und mehrere Töchter[23].

Wenn schon Abba, wie ausdrücklich von ihm gerühmt wird, die Erziehung aller seiner Kinder mit grosser Umsicht besorgte[24], so hat er sich besonders bestrebt, seinem Sohne Samuel, der schon im zarten Alter grossartige Anlagen und Fähigkeiten zu erkennen gab, eine treffliche Erziehung an-

gedeihen und seinem regen Geiste die rechte Nahrung geben zu lassen [25]. Ausserdem war die Jugendzeit Samuels noch von andern für seinen Bildungsgang besonders günstigen Umständen begleitet, die nicht wenig dazu beitrugen, dass sich der herrliche Keim zur schönsten Blüte entwickelte. Seit der hadrianischen Verfolgung (135—138) ist vielfach palästinensische Gelehrsamkeit nach Babylonien verpflanzt worden. Nehardea, das an der Grenze zwischen dem parthischen und römischen Reiche lag und daher die flüchtigen Palästinenser zumeist aufgenommen hatte [26], war zu jener Zeit der Sammelplatz vieler Gelehrten geworden, und so wuchs Samuel heran, umgeben und belehrt von grossen Männern, unter der Leitung eines kenntnisreichen und umsichtigen Vaters. Ausser den Lehrern, deren Namen nicht bekannt sind, und ausser seinem Vater, der auch zugleich sein Lehrer war [27], wurde er noch von dem Gelehrten Levi b. Sisi, den wir später in Palästina unter dem vorzüglichen Jüngerkreise R. Jehuda ha-Nasis finden [28], in der Traditionslehre unterwiesen, und dieser hatte auf die Ausbildung Samuels in der Gesetzeslehre nächst dessen Vater den grössten Einfluss geübt, wiewohl Samuel vermöge seiner ausgezeichneten Geistesanlagen so rasche Fortschritte machte, dass er später seinem Lehrer als ebenbürtiger Genosse zur Seite stand [29].

Den Jugendunterricht erteilte man zur damaligen Zeit gewöhnlich in der Bibel, die man mit der rabbinischen Erläuterung den Kindern vortrug [30] und in Mischna oder Halachoth, den Lehren der Tradition, deren es von der endgültigen Mischna-Redaktion R. Juda-ha-Nasis mehrere Sammlungen gab [31]; in reiferem Alter wurde die Jugend zum Talmud, der diskussiven Begründung und Erklärung der Halachoth geführt [32], und R. Chija aus Kafri hatte durch tatkräftige Förderung des Jugendunterrichtes in diesen Disziplinen sich grosse Verdienste erworben [33]. Der Unterricht, der Samuel zuteil wurde, beschränkte sich jedoch nicht ausschliesslich auf diese dem Gebiete der Theologie zugehörenden Lehrgegenstände; es geschah vielmehr für seine Bildung und wissenschaftliche Unterweisung mehr, als man es in dem Lande und in der Zeit, in welche seine

ersten Lebensjahre fielen, hätte erwarten sollen. Samuel muss, wie sein späteres Leben beweist, schon in seiner frühesten Jugend einen vielseitigen Unterricht genossen und so die nötigen Vorkenntnisse zu seinen späteren wissenschaftlichen Studien erworben haben.

Während seiner Zeit ward in Palästina an einem Werke gearbeitet, das eine neue Epoche in der jüdischen Geschichte herbeiführte und auch Samuel die Richtung seiner Tätigkeit vorzeichnete. Der Patriarch R. Juda, der Heilige, hatte das Gesetzesstudium in Verfall geraten und die Zahl der Gelehrten in Palästina immer mehr abnehmen sehen; er hatte bemerkt, dass das Judentum bereits in Babylonien seinen Schwerpunkt habe, und wollte deshalb dafür Sorge tragen, dass die jüdische Lehre auch im Auslande ihren Sitz aufschlagen und von Palästina unabhängig überall gefördert werden könnte, ohne der Gefahr ausgesetzt zu sein, durch ihre Entfernung vom Ursprunge von ihrer Reinheit immer mehr zu verlieren und zuletzt durch die Meinungsverschiedenheit ihrer Träger in viele weit auseinandergehende Theorien zersplittert zu werden. Er hatte es daher unternommen, alle traditionellen Lehren sowohl als auch alle Verordnungen und Institutionen der vorhergehenden Gesetzeslehrer in eine systematisch geordnete Sammlung zu bringen, welche dann als die allgemein anzuerkennende Grundlage erklärt werden solle, auf der von nun an die weitere Fortbildung der Lehre zu erfolgen habe [34]. Während bisher jeder Gesetzeslehrer seine eigene, aus überlieferten und selbst gefolgerten Lehren bestehende Mischna in einer beliebigen Ausdrucksweise lehrte, soll von nun an in allen Lehrhäusern eine Mischna, die des R. Juda vorgetragen, und die Lehrer als Emoraïm, d. Verdolmetscher und Erklärer der von den Tannaïm (Traditionslehrern) überlieferten Lehrsätze, betrachtet werden [35].

Dieses Werk hatte R. Juda mit der Zustimmung und Unterstützung sämtlicher gleichzeitiger Gesetzeslehrer zu Stande gebracht; denn von allen Seiten waren Jünger nach dem Lehrhause R. Juda's zu Sephoris geströmt [36], und auch die grössten Lehrer Babyloniens waren nach Palästina gewandert und hatten

an der Vollendung dieses grossen Werkes teilgenommen [37]. Vor Allen sehen wir den grossen R. Chija aus Kafri nach dem heiligen Lande ziehen, der als vorzüglichster Jüngergenosse R. Juda's nicht nur bei der Mischna-Redaktion mittätig war, sondern auch die von dem Patriarchen sanktionierten erklärenden und erläuterten Zusätze zu dem Mischna-Texte (Tosifta's) verfasste [38].

Diesem R. Chija war auch ein junger Neffe Abba Aricha gefolgt [39] und von ihm zum zukünftigen Lehrer Babyloniens herangebildet worden. In der Schule R. Juda's finden wir auch Levi b. Sisi, den Lehrer Samuels, der, ebenso wie R. Oschija, Bar Kappara und andere, Traditionslehren sammelte, die in der Mischna keine Aufnahme gefunden, und deswegen Baraïtha's genannt wurden [40], welchen Namen man überhaupt ausser der Mischna R. Juda's allen von Gesetzeslehrern verfassten Werken beilegte, um damit zu beweisen, dass diesen keine solche Autorität, wie der Mischna, eingeräumt werden dürfe [41].

Diesem Zuge der Auswanderer nach Palästina schlossen sich auch Abba b. Abba und sein Sohn Samuel an [42]. Letzterer wird, sowie seine andern Genossen jungen Alters, nicht unmittelbarer Schüler R. Juda's, sondern sass zu Füssen älterer ausgezeichneter Schüler des Patriarchen. Ausser seinem ehemaligen Lehrer Levi genoss er noch des Unterrichtes von R. Chanina b. Chama, der später von R. Juda zu seinem Nachfolger als Schuloberhaupt ernannt wurde [43]. Bei diesem letzteren, der zu seiner Zeit als Arzt berühmt war, lernte auch Samuel die Arzneikunde, und wie es scheint, hatte er bei dem Eifer, mit dem er sich auf diese Wissenschaft legte, schon nach einigen Jahren seinen Meister übertroffen und sich als Chakim grossen Ruhm erworben [44].

Indem er, der Ansicht seines Lehrers folgend, die Quelle aller Krankheiten in dem schädlichen Einflusse der Luft auf den menschlichen Organismus suchte und der damals allgemein selbst in intelligenten Kreisen herrschenden Meinung, dass in der nachteiligen Einwirkung des „bösen Blickes“ der Entstehungsgrund der meisten Krankheiten liege, auf Entschiedenste entgegentrat [45], wusste er auch die Mittel ausfindig zu machen, durch welches man dem eingetretenen Uebel entgegenwirken könne

und er rühmte sich, bei weitem die meisten Krankheitsfälle heilen zu können [46]. Es werden auch in der Tat viele Aussprüche von ihm in den beiden Talmuden mitgeteilt, die auf seine ausgebreitete Kenntnis in der Arzneikunde schliessen lassen [47]. Besonders ausgezeichnet hat er sich in der Augenheilkunde, in der er schon früh seine Meisterschaft dadurch bewährte, dass er eine langwierige Krankheit des Patriarchen geheilt und dabei eine besondere Geschicklichkeit bewiesen hat [48]. Eine von ihm erfundene Augensalbe war unter dem Namen Kollyrin de-Mar Samuel [49] weit und breit bekannt und gesucht, wiewohl er selbst lehrte, dass des Morgens die Augen mit kaltem Wasser zu waschen und des Abends Hände und Füsse in warmem Wasser zu baden besser sei, als alle Augensalben der Welt [50]. Viele von ihm ausgesprochene diätetische Regeln und Verwahrungsmittel vor allerlei Krankheiten sind noch heute schätzenswert und zeigen zur Genüge, dass sein Wissen in der Medizin ein gründliches und methodisches war [51]. Gleich seinem Lehrer R. Chanina pflegte er öfters anstatt der Unterschrift seines Namens einen Palmzweig zu zeichnen [52], welches Zeichens sie als Aerzte wahrscheinlich deswegen sich bedienten, weil der Dattelsaft in jener Zeit im Orient als Universalmittel galt und auch von Samuel bei mehreren Krankheiten als Heilmittel gebraucht wurde [53].

Obgleich Samuel die Arzneikunde und andere mit derselben in Verbindung stehende Wissenschaften eifrigst pflegte, so war er dennoch selbst in der Gesetzeskunde nicht hinter seinen Kollegen zurückgeblieben. Er lag seinen Studien mit solchem Eifer und Fleisse ob, dass er, ungeachtet seiner anderweitigen wissenschaftlichen Beschäftigungen, dennoch bald zu den Gesetzeslehrern ersten Ranges gezählt wurde. Nach einem Berichte soll gar der Patriarch R. Juda schon damals sich bestrebt haben, ihm die Ordination zu erteilen, aber durch Umstände daran verhindert, von Samuel selbst bewogen worden sein, sich nicht mehr um diese Angelegenheit zu bemühen, da es im Buche Adam's geschrieben stehe: Samuel soll nur Chakim aber nicht Rabbi genannt werden [54]. Wegen seines ausserordentlichen Fleisses

und unermüdlichen Eifers in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen wurde ihm der Zuname Schoked (der Wachende, d. h. der Fleissige) beigelegt[55].

Nachdem Samuel sich einen reichen Wissenschatz erworben und die neugeschaffenen Werke der palästinensischen Gelehrten zu seines Geistes Eigentum gemacht hatte, verliess er, wahrscheinlich zu gleicher Zeit mit seinem Vater, das heilige Land und eilte seiner Heimat zu, um da seine Wirksamkeit zu beginnen.

II.

Während in Palästina die gedrückte Lage der Juden, die oft kaum den notdürftigen Lebensunterhalt den ungünstigen Verhältnissen abringen konnten, den Weisenjüngern die Pflicht auflegte, erst in vorgerücktem Alter nach vollständiger Beendigung ihrer Studien ein Ehebündnis zu schliessen, um nicht durch quälende Nahrungssorgen in ihrer Geistestätigkeit gehemmt zu werden, war es bei den in Reichtum und Wohlstand lebenden babylonischen Juden allgemeine Sitte, schon vor dem zwanzigsten Lebensjahre in den Ehestand zu treten[56], und es war der Fall nicht ungewöhnlich, dass ein dem Gesetzesstudium obliegender Babylonier als Gatte und Familienvater seine Heimat verliess und nach Palästina wanderte, um dort sein Studium zu vollenden[57]. Auch Samuel wurde bald nach seiner Rückkehr aus Palästina eine treue Lebensgefährtin zur Seite gestellt[58], aber er war nicht Willens, diese zu verlassen und in die Ferne zu ziehen, sondern er beabsichtigte, in seiner Heimat seine wissenschaftlichen Studien fortzusetzen. Neben der Uebung der Arznei- und Gesetzeskunde legte er sich noch hauptsächlich auf die Astronomie, jene Wissenschaft, welche den anregendsten Eindruck des Erhabenen auf die menschliche Einbildungskraft hervorzubringen im Stande ist und den Staubgeborenen zur Bewunderung der Grösse und Allmacht des Weltenschöpfers hinreisst.

Babylonien war schon in uralter Zeit die Heimat der Sternenkunde gewesen. Kein anderes Land hatte, wie dieses, dem beobachtenden Forscher einen weiten ungehemmten Blick über ausgedehnte Ebnen und in einer klaren von keiner Wolke

getrübten Himmel gestattet und die Pflege dieser Wissenschaft so ausserordentlich begünstigt. Die Bewohner dieser Gegenden haben auch mehr als andere Völker mit astronomischen Beobachtungen sich beschäftigt und wegen ihrer Kenntnisse auf diesem Gebiete in hohem Ansehen gestanden. Von der Stadt Nehardea, dem Wohnorte Samuels, wird uns von Plinius besonders berichtet, dass sie der Sitz der Hipparener, einer berühmten Sekte der chaldäischen Weisen, gewesen sei[59]. In diesen Regionen mögen auch die Juden sich mit der astronomischen Wissenschaft befreundet und vielfache Kenntnisse in derselben erworben haben, die besonders bei dem Patriarchenhause in Palästina, das aus diesem Lande stammte, sehr bedeutend erscheinen[60], und hier pflegte auch Samuel mit gewohntem Eifer diese erhabene Wissenschaft.

Während aber bei den Chaldäern, wie überhaupt bei den meisten Völkern im Altertume, die Sternkunde mit der Astrologie, jener trügerischen Wissenschaft, die aus der Stellung der Gestirne das Schicksal des Menschen vorhersagen zu können vorgibt, enge verknüpft war, ja durch diese letztere erst ihre eigentliche Bedeutung erhalten hatte, wurde ihr bei den Juden eine viel höhere Weihe gegeben. Das Studium dieser Wissenschaft wurde für eine religiöse Pflicht erklärt, weil sie zur Erkenntnis der göttlichen Allmacht und Allweisheit führt. Bar Kappara, einer der vorzüglichsten Schüler R. Juda ha-Nasi's, lehrte: Wer den Lauf der Gestirne zu berechnen weiss und dies zu üben unterlässt, auf den ist der Ausspruch des Propheten zu beziehen: „Die Werke Gottes schauen sie nicht und seiner Allmacht Schöpfungen betrachten sie nicht (Jesajas V, 12[61]). In demselben Geiste lehrten auch andere Gesetzeslehrer, dass es verdienstlich sei, astronomische Beobachtungen anzustellen[62]. Die Worte dieser Lehrer beherzigend, beschäftigte sich auch Samuel hauptsächlich nur um des erhabenen Zweckes willen mit der Sternkunde und pflegte nur die wissenschaftliche Seite derselben. Er verkehrte wohl, um sein Wissen zu vermehren, mit heidnischen Astrologen, hatte sogar einen Astrologen, namens Ablat, zum vertrauten Freunde[63]; äusserte sich jedoch tadelnd über diejenigen seiner

Glaubensgenossen, welche sich auf die Afterwissenschaft der Sterndeuterei legten, indem er sprach: Bei den Astrologen, die stets nach dem Himmel schauen, wird man keine Gesetzeskunde finden [64]. Er widersprach auch entschieden der Ansicht der Sterndeuter, dass die Geschicke aller Menschen durch die Stellung der Gestirne unabänderlich bestimmt seien; er lehrte im Gegenteil, dass es in der Macht des Menschen stehe, sich dem über ihn verhängten Unglück, dass die Astrologen aus den Konstellationen herauslesen zu können vorgaben, durch gute und gottgefällige Taten zu entziehen und suchte auch seinen Freund Ablat durch vorgeführte Tatsachen von dieser seiner jüdischen Anschauung zu überzeugen [65].

Wie hoch Samuels Kenntnis in der astronomischen Wissenschaft anzuschlagen ist, lässt sich nicht genau bestimmen, da ausser den zahlreichen Lehren und Aussprüchen in den beiden Talmuden, von denen aber nur wenige in das Gebiet der Sternkunde einschlagen keine schriftlichen Werke von ihm auf uns gekommen sind; ja es hat sich nicht einmal eine zuverlässige Kunde erhalten, dass er auf astronomischem Gebiete literarisch tätig war. Es werden ihm zwar zwei Werke zugeschrieben, aber bei der Baraïtha de-Samuel, in welche uns seit vor mehreren Jahren der Einblick ermöglicht wurde [66], hat es sich herausgestellt, dass sie viel späteren Ursprungs ist, und es lässt sich mit Bestimmtheit annehmen, dass wir es bei dem andern Samuels Namen tragenden Werke ebenfalls mit einer Pseudepigraphie zu tun haben [67].

Dass er aber in der Kenntnis der Weltkörper und ihrer Bewegungen sich besonders ausgezeichnet hatte, geht aus folgenden von ihm gesprochenen Worten hervor: Die Himmelsbahnen sind mir so bekannt, wie die Strassen Nehardea's; dennoch aber vermag ich nicht die Natur der Kometen und ihre Bewegungen zu ergründen; nur so viel ist bei mir gewiss, dass ein Komet nie den Orion überschreitet, denn geschähe dies, so würde die Welt zerstört werden. Wenn wir auch manchmal sehen, dass einer ihn überschreitet, so ist dies nur eine optische Täuschung, indem uns das von dem Kometen ausströmende Licht als der

Stern selber erscheint" [68]. Noch manche andere Lehren und Aussprüche von ihm zeugen dafür, dass er mit wissenschaftlichem Geiste die Phänomene des Himmels zu erklären suchte [69], und es ergibt sich hieraus mit Gewissheit, dass er in der Astronomie mit seiner Zeit gleichen Schritt hielt oder gar derselben voraus war.

Besonders verdient hatte sich Samuel dadurch gemacht, dass er denjenigen Zweig der praktischen Astronomie, welcher die Kalendarkunde ausmacht, besonders pflegte und die Kenntnis desselben in Babylonien verbreitete. Dieser für das religiöse wie für das bürgerliche Leben so wichtige Wissenszweig konnte zwar damals nur in Palästina, wo allein die Bestimmung der Monatsanfänge und Einsetzung der Schaltjahre zulässig war [70], praktische Anwendung finden; wurde aber dennoch bald durch die Anregung Samuels auch bei den babylonischen Gesetzeslehrern Gegenstand eifrigen Studiums.

Die Bestimmung des Monatsanfangs (Rosch Chodesch), von welchem auch die Festtage abhängig waren, erfolgte zu jener Zeit, da noch das Sanhedrin, mit dem Patriarchen an der Spitze, in Palästina seinen Sitz hatte, immer an dem Tage, an welchem der neue Mond als schmale Sichel am Himmel zum ersten Mal nach dem Neumonde sichtbar wurde. Dies letztere musste durch Zeugen vor dem Pariarchen und seinem Kollegium angezeigt werden, welche einerseits um die Zeugenaussagen prüfen zu können, andererseits um auch dann, wenn der Mond nicht zur gehörigen Zeit von Zeugen gesehen würde, keine Unordnung im Kalenderwesen eintreten zu lassen, sowohl in der Berechnung des jedesmaligen Neumondes (d. h. des Zeitpunktes, in welchem der Mond in Konjunktion mit der Sonne tritt) als auch in der Kenntnis der Zeit, in welcher nach jedem Neumonde das Sichtbarwerden des Mondes zuerst möglich wird, wohl erfahren sein mussten [71]. Sobald der Anfang eines neuen Monats angeordnet war, wurde dies durch Sendboten allen jüdischen Gemeinden angezeigt. Diejenigen Gemeinden, die von Palästina so weit entfernt waren, dass zu ihnen kein Bote vor dem Eintritt des Feiertages gelangen konnte, blieben über die wahre Feiertags-

zeit in Zweifel und mussten zwei Tage statt eines feiern[72]. Die Regeln, welche das Sanhedrin bei allen Kalenderbestimmungen befolgte, sowie die astronomischen Berechnungen, die dazu gehörten, wurden, unter dem Namen Sod ha-Ibbur (Kalendergeheimnis), nur ordinierten Gesetzeslehrern anvertraut[73]. Sie waren ausserdem noch in einer Baraïtha in kurzen und dunklen Andeutungen aufgezeichnet[74].

Samuel hatte nun durch seine astronomischen Studien über die Bewegungen des Mondes die nötige Kenntnis erlangt und konnte vor seinen Kollegen die Behauptung aussprechen, dass er den Juden der Diaspora den Monatsanfang jedesmal, wie er in Palästina festgesetzt wird, anzeigen und so die doppelten Feiertage ersparen könnte[75]. Wiewohl er die ihm darauf von Abba, dem Vater des berühmten Agadisten R. Simlaï[76], vorgelegten Sätze aus der Baraïtha des Sod ha-Ibbur nicht zu enträtseln vermochte und von diesem die Bemerkung vernahm, dass er noch vieles Andere aus dem Sod ha-Ibbur, ebenso wie dieses, nicht verstehe[77], so wusste er dennoch einen Kalender auf sechzig Jahre anzufertigen, und er schickte diesen später dem Haupte der palästinensischen Lehrer, R. Jochanan, um ihm seine Ueberlegenheit zu zeigen[78]. Jedoch hat er nie daran gedacht, diesen Kalender zu veröffentlichen, weil er, so lange noch eine oberste religiöse Behörde in Palästina bestand, das einzige Band, das noch die Juden an ihre ehemalige Heimat knüpfte, die Abhängigkeit von derselben in der Festordnung, nicht zerreissen wollte[79]. Dennoch aber unterliess er nicht Kollegen und Schüler in der Kalenderkunde zu unterweisen und die babylonischen Juden haben durch ihn die ersten Kenntnisse in dieser Wissenschaft erlangt[80]. Unter andern lernten sie auch von ihm die Dauer des Sonnenjahres auf 365 Tage und 6 Stunden bestimmen[81], weswegen auch diese Bestimmung der Jahreslänge, obschon beim Sanhedrin in Palästina von jeher gebräuchlich[82], bei den babylonischen, sowie später bei den occidentalischen Juden den Namen Tekufah de Mar Samuel führte[83].

Obgleich Samuel in das Studium der Astronomie und Kalenderkunde sich tief versenkt hatte, so war dennoch sein

eifriges Streben und seine lebhafte Teilnahme in noch viel grösserem Masse dem Gesetzesstudium zugewendet, für welches gerade um diese Zeit in Babylonien eine neue Aera anbrach. Die begabtesten babylonischen Schüler R. Juda's strebten nach der Vollendung der Mischna ihrem Heimatslande zu und führten das in diesem Werke verkörperte vielhundertjährige Geistesstreben des jüdischen Volkes nach Babylonien, damit der Lebensbaum des Gesetzes, nach diesem Lande verpflanzt, neue edle Früchte reife und zeitige. Unter diesen zurückgekehrten Schülern R. Juda's sind hervorragend: R. Abba b. Chana [84] und besonders der später heimgekehrte ausgezeichnete Jünger R. Juda's Abba Aricha [85], beide vom Patriarchen autorisiert, Recht zu sprechen und religionsgesetzliche Fragen zu entscheiden [86]. Letzterem, der im Jahre 189 n. ü. Z. nach Babylonien zurückkehrte, war sein grosser Ruf vorausgegangen und Samuel war begierig mit diesem berühmten Manne in nähere Verbindung zu treten, und dies umso mehr, als er von seinem Freunde Karna, der auf seinem Wunsch dem Abba entgegengezogen war und einige halachische Fragen an ihn gerichtet hatte, diesen Ruf bestätigen hörte. Glücklicher Weise fand sich sogleich die Gelegenheit hierzu. Abba war nämlich erkrankt nach Nehardea gekommen. Samuel liess ihn in sein Haus bringen, wo er, von seinen medizinischen Kenntnissen Gebrauch machend, dessen Gesundheit bald wieder herstellte und ein inniges Freundschaftsbündnis mit ihm schloss [87].

Diese beiden Männer, zu denen später der im Jahre 195 aus Palästina nach Nehardea gekommende Levi, der ehemalige Lehrer Samuels, sich noch gesellte [88], entwickelten bald eine rege Tätigkeit für die Verbreitung des Gesetzesstudiums. Während Abba, allgemein mit dem Ehrennamen Rab (Lehrer) [89] genannt, in dem Lehrhause zu Nehardea, dem R. Schela [90] als Resch Sidra (Haupt des Lehrhauses) [91] vorstand, als Emora fungierte und so zuerst als Erklärer der schon damals zu öffentlichen Vorträgen gebrauchten Mischna auftrat [92], war Samuel, dem Beispiele Levis folgend [93], mit dem Sammeln der ihm von verschiedenen Lehrern überlieferten Traditionslehren beschäftigt; und so entstand die

Baraïtha, Tana de Be Samuel genannt, aus der wir nur noch wenige Bruchstücke im Talmud besitzen[94]. Diese Baraïtha bestand, wie aus den im Talmud und Midrasch angeführten Stellen ersichtlich ist[95] teils aus erklärenden Zusätzen zur Mischna (Tosiphtoh), teils aus alten Halachoth, zuweilen samt deren Herleitung aus der Schrift (Midrasch), zum Teile auch aus älteren Sagen und historischen Berichten. Jedoch ist diese Baraïtha ungeachtet der Korrektheit und Zuverlässigkeit derselben, nicht zu einem solchen Ansehen gelangt, wie die Baraïtha's des R. Chija und R. Oschija[96]. Samuel hat übrigens nie die Absicht gehabt, diese Sammlung als Richtschnur für die Praxis hinzustellen, da er selbst sich nicht immer nach derselben richtete, wenn er für die praktische Religionsübung (Halacha le ma'ase) lehrte[97].

In dieser Tätigkeit, alte Traditionen zu sammeln, lag aber nicht der Schwerpunkt von Samuels Wirksamkeit für die Gesetzeslehre; dieser ist vielmehr auf einem andern Gebiete zu suchen, wo sich dem riesenhaften Geiste Samuels ein weit ergiebigeres Feld zur Entfaltung seiner Tätigkeit darbot. (Schluß folgt.)

Anmerkungen.

1) Hierunter versteht man in der jüdischen nachbiblischen Literatur zumeist einen Landstrich zwischen dem Euphrat und Tigris, der das alte Babel, einen Teil des ehemaligen Chaldäa und einen Teil Mesopotamiens umfasst. Ueber die genauen Grenzen desselben, cf. Kiduschin 72 a, bes. Rapoport in Kerem Chemed V, p. 216 ff. und Ersch und Grubers Encycl. Sec. II, 27, S. 178 ff.

2) cf. Bikkurim (hebräisches Jahrbuch), Jahrg. 1865 p. 37.

3) Kiduschin, p. 69 b.

4) cf. Epistola Scherirae ed. Wallerstein, p. 14 und Rapoport Einleitung zu תשובות הגאונים (Berlin 1846), S. 10.

5) cf. Pesachim 3 b und Sanhedrin 32 b.

6) נציבין, Nisibis bei den römischen Schriftstellern. Diese Stadt Mesopotamiens lag am Flusse Mygdonius in einer sehr fruchtbaren Gegend (cf. Mannert, Geographie der Gr. und Röm. Th. V. 2, S. 295 und ist noch heute in ihren Ruinen unter dem Namen Nisibin im S. O. von Mardin und dem Berge Dschudi (Masius mons) zu sehen. (cf. Ritter, Erdkunde X, S. 119).

7) נהרדעא (cf. Josephus, Antiqu. 18, 9 und 16). Diese befestigte Stadt lag an der Grenze zwischen Babylonien und Mesopotamien am Euphrat und dem Kanal Narraga, der später in der Kalifenperiode Isa-

Kanal genannt wurde (cf. Mannert, l. c. Th. V, 2, S. 386). Der Name dieser Stadt wurde, wie dies bei vielen andern Städten dieser Länder geschah, einem ganzen zu ihr gehörigen Gebiete beigelegt. (cf. Anhang Not. A. VIII.)

8) Jebamoth 122 a.

9) In dieser Stadt war eine zahlreiche, sehr alte jüdische Bevölkerung, weshalb sie auch Golah (Diaspora) κατ' ἐξοχήν genannt wurde (Rosch ha-Schanah 23 b). Sie wird beschrieben von Benjamin von Tudela (Massaot, ed. London 1, 53). Sie lag an dem Euphratkanale Badita (daher der Name פום-בדיתא) unweit der Festung Firuz-Schabur. (Pirisabora bei Ammian. Marcellin. XXIV, 2, 9).

10) Berachoth 63 a, Jeruschalmi. Nedarim VI,8, Epist. Scherir. l. c. p. 8.

11) Horajoth, Ende; B. kama 53 a und Parallelstellen; Ep. Scher. l. c.

12) כפרי. Okbara, eine Stadt am Tigris, ungefähr 15 Stunden Wegs aufwärts von Bagdad entfernt (cf. Ritter. Erdkunde X, S. 208). In dieser Stadt war der Sitz des Exilarchen und seines Gerichtshofes, (cf Kiduschin 44 b הא מר עוקבא ובי דיניה בכפרי.) Daher wird auch die Anlage dieser Stadt dem Könige Joachin, als dem Stammvater der Exilarchen zugeschrieben (cf. Ritter l. c. X, S. 256).

13) Menachoth 88 b.

14) cf. Heilprin, Seder ha-Doroth Art איסי בן עקיבא.

15) Diese Tatsache hat Rapoport in 3 Abhandlungen unumstösslich bewiesen und in denselben das Zeitalter R. Juda's genau fixiert. Was die von diesem genialen Forscher nicht beseitigten Einwände betrifft, so glaube ich deren Nichtigkeit im Anhang Not. A. hinlänglich nachgewiesen zu haben.

16) Ueber das dem Samuel beigelegte Epitheton Arioch (אריוך cf. Sabbat 53 a, Kiduschin 39 a, Menachoth 38 b, Cholin 76 b) haben in neuerer Zeit Rapoport und Fürst Erklärungen gegeben. Ersterer (Erech Millin, p. 196) hält dies für den Namen des ersten Sassanidenkönigs Artaxerxes, der ebenso wie der Name seines Sohnes שבור auch Samuel beigelegt wurde. Hiergegen ist einzuwenden: 1. Die Rabbinen nennen den Sassaniden Artaxerxes I. Ardschir, nicht Arioch, indem sie das von ihm aus den Trümmern erhobene Seleucia בי ארדשיר nennen (cf. Gittin 6 a, Joma 18 b. Jebamoth 37 b und Erech Millin, p. 195). 2. müsste neben אריוך das Attribut מלכא gesetzt werden, da dies bei Samuels Beinamen שבור nie fehlt (cf. Pesachim 54 a, Baba kama 96 b). Fürst (Literaturblatt des Orient 1847) erklärt Arioch durch „der Arier oder Anhänger der Neuperser;“ aber auch dies ist dem rabbinischen Sprachgebrauch entgegen, da sie die Neuperser mit חברי (Gueberer) benennen. Es ist daher die Erklärung der alten Kommentatoren vorzuziehen, welche Arioch von ארי (Löwe) ableiten. Die berühmten Gesetzeslehrer führen öfters den Ehrennamen ארי (cf. Sabbat 111 b, Kiduschin 48 b, Baba kama 117 a);

wir können daher Arioch, wie Jo. Simonis (Onom., p. 567), mit L e o m a g n u s übersetzen.

17) Sabbat 108a wird erzählt, dass Samuel den 189 aus Palästina angekommenen Rab von einer Krankheit geheilt hat. Aus dieser Stelle geht hervor, dass Samuel damals schon verheiratet war, was in Babylonien ein Alter von 18—20 Jahren voraussetzt (cf. Rapoport E. M. l. c. p. 226). Er kann aber auch damals nicht viel älter gewesen sein, da er erst 257 gestorben ist und ein ungewöhnlich hohes Alter von den Quellen nicht mit Stillschweigen übergangen worden wäre. (cf. Anhang Note A. III und VII).

18) Rab. Haï Gaon in שערי תשובה No. 18, Halachoth Gedoloth H. Gittin und Tosephot Kiduschin 73 a.

19) Midrasch Schemuel Rabtha, Kap. X.

20) cf. Zakkuto, Jochasin s. v. und die andern Chronographen.

21) Megilla 22 a; cf. auch Jerusch. Ketuboth II, 6.

22) Megilla 29 a; Aboda sara 20 b. Cf. ausserdem Beza 16 b, Berachoth 18 b, Ketuboth 51 b, Baba mezia 30 b und 90 a, Baba batra 90 b. Die Synagoge zu Schafjathib soll von dem Könige Joachin und den andern Exulanten aus dem Material des zerstörten Tempels aufgeführt worden sein. Daher der Name der Stadt שף יתיב wie Scherira (Epist. p. 15) erklärt: כלומר שנסע מקדש ויתיב כאן (das Heiligtum hat sich wegbewegt und da niedergelassen). Cf. Aboda sara 43 b, Rosch ha-Schanah 24 b und Aruch Art. שף. Die Stadt lag im Gebiete von Nehardea (cf. Benjamin von Tudela l. c. I, 69).

23) Bechoroth 39 a, Nedarim 40 a, Sanhedrin 28 b, Moed katon 18 a

24) Sabbat 65 a.

25) Jeruschalmi Kethuboth V, 6; ibid Pea, Ende; Babli Cholin 107 b.

26) cf. oben Anm. 7. Im Talmud (Erubin 45 a) heisst Nehardea ausdrücklich עיר הסמוכה לספר; cf. Ritter, Erdkunde X, S, 146 f.

27) Ueber die Lehrer Sam. cf. Anhang, Note C.

28) Synhedrin 17 b, למדין לפני חכמים לוי מרבי.

29) Dass Levi vor dem Tode R. Juda's in Babylonien war, hat A. Krochmal (Chaluz I, p. 69) aus Kiduschin 72 a bewiesen, wo sich R. Juda bei Levi nach den Persern und Guebern (חברים) erkundigt. Rapoport (Kerem Chemed VII, p. 279) Jost und Graetz (Geschichte der Juden) halten den daselbst vorkommenden Rabbi für Rabbi Juda II. Dies ist aber unrichtig, denn 1. wird R. Juda II nur im Jeruschalmi und sehr selten in der Mischna schlechtweg Rabbi genannt, nie aber im Babli und 2. ist es aus dem Zusammenhange mit der folgenden Stelle klar, dass wir es mit R Juda I zu tun haben (cf. das.). Es ist aber keineswegs nötig anzunehmen, dass dies Gespräch erst nach dem Siege der Neuperser, 226, stattgefunden, da die חברים auch bevor Ardeschir mit deren Hilfe die Arsaciden gestürzt, als ein mächtiger Volksstamm be-

kannt waren. Es darf uns aber nicht Wunder nehmen, dass sich der Patriarch um die חברים kümmert, selbst da noch nicht das Schicksal seiner Glaubensgenossen in ihren Händen lag, da wir bei vielen palästinensischen Lehrern ein Interesse für fremde namentlich persische Sitten und Gebräuche wahrnehmen (cf. die lobende Aeusserung R. Gamliel's (Berachoth 8 b) über die Perser mit Ammion. Marcell. XXIII, 6, 79). Auch Pesachim 107 a wird erzählt, dass Levy von Babylonien an R. ein Geschenk schickt, ein unwiderleglicher Beweis, dass er noch beim Leben R's in Babylonien war.

30) cf. Anhang, Note B.

31) משנה, bei den Kirchenvätern δευτέρωσις (cf. Epiphanius, Haeroses I, 2. 9). Es gab vor R. Juda משנת דרבי נתן, משנת דר"ע und andere.

32) cf. Epist. Scher. l. c. p. 9, אפילו ראשוני ראשונים הוה אית להון תלמוד. Schon in den ältesten Zeiten hatte man Talmud. Ueber den Jugendunterricht bei den Juden in der damaligen Zeit cf. Kiduschin 30 a und Mischna Aboth V, 23.

33) Ketuboth 103 b, Baba mezia 85 b.

34) cf. Rapoport, Erech Millin, p. 217 f.

35) cf. Epist Scher. l. c. p. 4 Maimonides, Praefatio ad Seraïm. Ueber Emora (אמורא) cf. Rapoport l. c. p. 115 ff und Fürst, Kultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien I, p. 278 ff., wo die verschiedenen Erklärungen über dies Wort zusammengetragen sind.

36) ציפורין, Safurin. Ritter. Erdkunde X, 317. Dort hatte R. Juda um 175 seinen Wohnsitz aufgeschlagen und 17 Jahre gelebt (Jerusch. Kilaïm IX, 4). Ueber die Lage dieser Stadt cf. Schwarz, das heilige Land S. 45; Ritter Erdkunde X, 389.

37) Es waren zu dieser Zeit so viele Babylonier in Sephoris, dass sie sich eine besondere Synagoge bauten, die den Namen כנישתא דבבלייי, Synagoge der Babylonier, führte. cf. Frankel, Introductio in Talmud Hierosolymitanum p. 4 a.

38) cf. Epist Scher. l. c. p. 6. R. Jakob Chagis Vorrede zu seinem Mischna-Kommentar und R. Joseph Kolon, Kelale Gemara, letztere beide cit. in der Einleitung in den Talmud.

39) Pesachim 4 a, Syhedrin 5 a. Dieser Abba war wahrscheinlich aus Kafri, wo auch sein Vater Aïbo wohnte, (cf. l. c.), und ward wegen seiner hohen Statur אריכא = הארוך genannt, wodurch er von vielen Andern gleicben Namens, von denen sogar Einer (Abba b. Chana) ebenfalls aus Kafri war, unterschieden wurde (Nidda 24 b). Nach Fürst (L. B. d Or. 1847, No. 2) soll er aus Areka, einer Stadt in Susiana, sein. Demnach müsste auch Levi aus Areka gewesen sein, da man von ihm sagt: (Sabbat 59 a) אתא גברא רבא אריכא. Allein die Richtigkeit dieser Erklärung ist unwahrscheinlicb. (cf. Genesis Rabba cap. 97, רבי יוסי הארוך).

40) Ketuboth 53 b und Raschi das. Jerusch. Horajoth III, 8 und andere Stellen.

41) R. Samuel ha-Nagid, Einleitung in den Talmud, s. v. ברייתא.

42) Jerusch, Baba mezia IV, 1 ibid Pesachim V, 2 und Note C. IV.

43) Kethuboth 103 b, Anhang, Note C. III.

44) Baba mezia 86 a, Sabbat 129 a. חכים wurden wahrscheinlich schon damals die Aerzte im Morgenlande genannt. Cf. Rapoport, Bikkure ha-Ittim VIII, p. 15.

45) Baba mezia 107 b, Jerusch. Sabbat XIV, 3, Leviticus rabba kap. 16; cf. Plinius, Hist. Nat. VII, 2.

46) Baba mezia 113 b.

47) Eine Auswahl dieser Aussprüche hat Rapoport in Bikkure ha-Ittim. Jahrg. VIII, p. 15 ff. geliefert.

48) Baba mezia 85 b; cf. Anhang, Note C, IV.

49) קלורין דמר שמואל. קלורין = κολλύριον.

50) Sabbat 78 a, 108 b und 151 b.

51) Sabbat 41 a, 78 a, 108 b, 129 a, 133 b, 147 b, 151 b, 152 b. Joma 83 b, Ketuboth 110 b, Nedarim 41 a, 54 b, 81 b. Aboda sara 28 b, 30 a ff. Nidda 13 a, 17 a und 31 b.

Ueber talmudische Medizin, vergl. die in Fürst's Kultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien I, S. 51, Anmerk. 58 angeführten Werke und ausserdem biblisch-talmudische Medizin von R. J. Wunderbar, Riga und Leipzig, und Cohn, de medicina talmudica und Brecher Magie und magische Heilarten im Talmud.

52) Gittin 87 b. Jerusch. das. X, 14. Baba batra 161 b.

53) Rapoport l. c. p. 17.

54) Baba mezia 86 a. Der Sinn der Worte Samuels ist: Es ist schon längst von der Vorsehung so bestimmt worden, dass ich nicht Rabbi genannt werden soll. Es wird hierbei auf eine Agada (Aboda sara 5 a) angespielt, nach welcher Gott dem Adam alle Geschlechter samt ihren Weisen, Lehrern und Leitern voraus gezeigt hätte.

55) Jerusch. Kethuboth IV, 2. Im Babli (ibid. 43 b) heisst er שקוד ebenso in der Mischna (Aboth II, 20) הוי שקוד ללמוד תורה und es ist nicht richtig, wie Frankel (Introd. in Hieros. p. 124 b) meint, שוקד zu emendieren. A. Krochmal (l. c. p. 76) und Jost (l. c.) übersetzen שוקד mit Astronom; allein aus vielen Stellen des Jerusch. ist ersichtlich, dass שוקד gleichbedeutend ist mit dem in Mischna Sota IX, 15, erwähnten השקדנים (cf. die Kommentare das.). Vergl. z. B. Jerusch. Nedarim VIII, 3. משמת בן עזאי בטלו השקדנים לא עמד שוקד עד שעמד ירמיה woraus unzweideutig hervorgeht, dass שוקד der Fleissige bedeutet. (cf. Aruch.)

56) Rapoport, Erech Millin, p. 226.

57) Gittin 6 b und viele andere Stellen.

58) Oben Anm. 17.

59) Plinius, Historia naturalis 6, 30: Sunt etiamnum in Mesopotamia oppidum Hipparenum Chaldeorum doctrina clarum e. c. Dies Hipparenum identifiziert Mannert (Geographie der Griechen und Römer V, 2. S. 286) mit Recht mit Nehardea.

60) cf. Rosch ha-Schanah 25 a.

61) Sabbat 75 a.

62) R. Johanan (l. c.) und Rab. (Jerusch. das.).

63) Sabbath 129 a, Abodah sara 30 a. cf. Rapoport, Erech Millin p. 3. Dieser Ablat verkehrte auch mit Levi, dem Lehrer Samuels, cf. Jerusch. Sabbath III, 4.

64) Deuteron. rabbah VIII, anspielend auf den Vers: (Deuteron 30, 12) „Sie ist nicht im Himmel.“ Vergl. hierüber R. Lewa aus Prag im Nethiboth Olam, נתיב התורה cap. XIV.

65) Sabbath 156 b. Schon ein älterer babylonischer Lehrer, der bereits (Seite 8) erwähnte R. Joseph ha-Babli hatte gelehrt, dass in den Worten der Schrift: (Deuteron. 18, 13) Du sollst aufrichtig wandeln mit dem Ewigen, deinem Gotte, das Verbot enthalten sei, sich von den Chaldäern die Zukunft wahrsagen zu lassen, da dies von Mangel an Gottvertrauen zeugt. (Pesachim 113 b)

66) Die von mittelalterlichen Autoren öfters angeführte ברייתא דשמואל (bei Nachmanides zu Hiob 26, 13 Baraïtha schel Sod ha-Ibbur genannt), von der neun Abschnitte unter dem Titel ברייתא דשמואל הקטן zu Salonichi 1861 in Druck erschienen sind, spricht vom Jahre 4536 mundi (776 n. ü. Z) und ist um diese Zeit verfasst worden. cf. Zunz in Steinschneiders hebräische Bibliographie V, S, 15

67) Es soll noch von Samuel verfasst worden sein. Seder ha-Tekuphoth, befindet sich handschriftlich im Vatican (Cod. 387 no. 17); cf. Zunz, gottesdienstliche Vorträge S. 93 und Bartolocci, Bibliotheca rabbinica IV p. 388.

68) Berachoth 58 b. אמר שמואל נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא לבר מכוכבא דשביט, דלא ידענא מאי ניהו; וגמירי דלא עבר כסלא דאי עבר כסלא חרב עלמא. והא קא חזינן דעבר? זיוה הוא דעבר ומתחזי כדעבר איהו.

69) cf. Synhedrin 12 b, Erubin 56 a, Berachoth 58 b ff u. Sabbat 129 b.

70) Sanhedrin 11 b, Jerusch. Nedarim VII, 8 Nur im Notfalle durften auch im Auslande von hierzu Befähigten Kalenderbestimmungen getroffen werden. Das Verfahren Chanania's, des Neffen R. Josua's, der in Babylonien Monatsanfänge und Schaltjahre bestimmte, wurde auch von allen Seiten strenge gerügt.

71) cf. Maimonides, Jad ha-Chasakah h Kiddusch ha-Chodesch cap. 1 und 18 Obwohl bei dieser Berechnung des Zeitpunktes, in dem der neue Mond sichtbar zu werden anfängt, die Zeugen ganz überflüssig waren, so wollte doch ein traditionelles Gebot die Zeugenaussagen womöglich angewendet wissen und gestattete nur im Notfalle die Bestimmug

des Monatsanfangs auf Grund der blossen Berechnung. Diese Berechnung ist aber verschieden von der später von Hillel II. eingeführten Kalenderordnung, welche den Abstand von einem Neumond bis zum andern nach der mittlern Dauer des synodischen Monats berechnete.

72) Bezah 4 b und viele andere.

73) Ketuboth 112 a. Der Grund der Geheimhaltung dieser Lehren ist angegeben von R. Serachjah ha-Levi, Maor, Rosch ha-Schanah Abschnitt I und von R. Mordechai Jafah, Lebusch ha-Chur § 427.

74) Rosch ha-Schanah 20 b.

75) Das. nach der Erklärung Raschi's; anders R. Abraham ha-Nasi in Sefer ha-Ibbur Th. II porta 5; cf. Asarjah de Rossi, Meor Enajim, Anhang.

76) Aus dieser Stelle ist ersichtlich, dass R. Simlaï aus Nehardea war. In Pesachim 62 b muss daher דאת מלוד ומותבך בנהרדעא in דאת מנהרדעא ומותבך בלוד emendiert werden. Jerusch. das. hat die richtige Lesart דאת נהרדעאי ומותבך לוד. R. Simlaï war demnach zu Nehardea gebürtig und siedelte nach Lydda über, und ist hiernach Graetz, Geschichte der Juden, B. IV 2. Auflage, S. 265 zu berichtigen.

77) Die von Abba getragten dunkeln Sätze wurden später von dem nach Palästina gegangenen Babylonier R. Sefra erklärt. Aber diese im Talmud (Rosch ha-Schanah 20 b) sich befindende Erklärung ist noch so dunkel, dass die Kommentare darüber in viele verschiedene Auslegungen auseinandergehen. cf. Raschi und Maor das. Kosari II, 20. Ibn Esra, Iggereth ha-Schabbath porta II; bes. aber R. Israëli im Jesod Olam IV. 8.

78) Cholin 95 b. Dieser Kalender enthielt wahrscheinlich die Festordnung, wie sie damals vom palästinensischen Sanhedrin gewöhnlich festgesetzt wurde, die sich bekanntlich in der Bestimmung der Monatsanfänge nach dem Sichtbarwerden des neuen Mondes richtete. Er war daher nicht so eingerichtet wie der später von Hillel II. angeordnete. Doch bedarf dies noch einer eingehenden Untersuchung, da sich Manches dagegen einwenden lässt. cf. Maimonides Jad ha-Chasakah hilch. Kiddusch ha-Chodesch cap. 18.

79) Dass er nie, wie Krochmal und Jost irrtümlich glauben, die Absicht gehabt, seinen Kalender zu veröffentlichen und dass sein Spruch: יכילנא תקוני וכו' nicht mit der Absicht verbunden war, durch einen festen Kalender den zweiten Feiertag zu beseitigen, geht schon daraus hervor, dass Samuel den zweiten Feiertag so heilig gehalten wissen wollte, wie den ersten unb dessen Entweihung streng ahndete (Pesachim 52 a). (cf. Israëli l. c.).

80) Wegen der ausgezeichneten Kenntnis, die Samuel in der Kalenderkunde besass, die ihm sogar das Geheimnis der Bestimmung

der Monatsanfänge offenbarte (בקי בקביעא די רחי) legte man ihm den Namen Jarchina'ah (ירחינאה) bei. (cf. Baba mezia 85 b.)

81) Erubin 56 a.

82) cf. Asarjah De Rossi, Meor Enajim III, 40 und Scaliger, Isagogicorum chronol. canonum p. 282 ff.

83) Diese Tekufah ist zwar selbst nach dem jüdischen Kalender nicht ganz genau berechnet, indem nach derselben 19 Sonnenjahre, die nach dem Hillel'schen Kalender 235 Monaten entsprechen sollten, dieselben um $1^{485}/_{1080}$ Stunden übersteigen, jedoch war dies Samuel keineswegs verborgen, er wollte nur eine bequemere Zahl annehmen, da sie zu seiner Zeit noch brauchbar war (cf. Abraham Ibn Esra, Commentar zu Exod. 12, 2 und Iggereth haschabbath porta I). Später hat ein gewisser R. Adda diesen Ueberschuss in 19 Teile geteilt und einen solchen Teil von 365 Tagen und 6 Stunden abgezogen und demnach die Länge des Sonnenjahres auf 365 Tage 5 Stunden $55^{145}/_{843}$ Minuten reduziert, so dass 19 Sonnenjahre genau so viel als 235 Monate zu 29 Tagen 12 Stunden $48^{1}/_{18}$ Minuten betragen und diese Jahresdauer wird Tekufah de Rab Adda genannt. Doch ist die Tekufah de Mar Samuel hierdurch nicht ganz verdrängt worden; manche Bestimmungen in Bezug auf die Liturgie haben noch diese zur Grundlage. (cf. Tur und Schulchan aruch, Orach Chajim § 117 und § 229.

84) Sanhedrin 5 a. Diese Stelle ist merkwürdigerweise von Frankel ignoriert worden, der ohne Weiteres behauptet (Introd. in Hieros. p. 67 b): R. Abba b. Chanah wäre gar nicht nach Palästina gezogen. Dieser R. Abba wurde oft fälschlich R. Abba b. b. Chanah genannt, welchen Namen sein Sohn führte. (cf. Cholin 8 b, 44 a, Jerusch. Baba mezia V, 7.) Vielleicht ist es dieser R. Abba, von dem Seder Tanaïm erzählt: ונצא את ר' אבא מנהיג שררות בבבל (Kerem Chemed IV, p. 186). Jedenfalls ist die ganze Stelle dort im Widerspruch mit den Berichten Scherira's. Rapoports (Erech Millin, p. 139) Versuch, denselben auszugleichen, kann nicht als gelungen bezeichnet werden.

85) cf. Anhang, Note A, VII. Abba Aricha ist nach meiner Annahme etwa um fünf Jahre später als Samuel zurückgekehrt, und hat in Palästina wahrscheinlich keinen Umgang mit diesem gepflogen, da er R. Chija, Samuel aber Levi und R. Chanina zu Lehrern hatte. Wenn die Annahme Maimonides' (Vorrede zu Jad ha Chasakah), dass auch Rab Schüler des R. Chaninah war, begründet ist, so muss dies später einige Jahre vor seiner Abreise gewesen sein, wo wir ihn auch wirklich im Verkehr mit R. Chaninah finden. (Joma 87 b).

86) Sanhedrin 5 a: Jerusch. Pea VI, 3; Sota IX, 2: Nedarim X, 8; Rab erhielt eine etwas beschränktere Autorisation als R. Abba b. Chanah, nach dem Talmud, um letzterem bei seinen Landsleuten Ansehen zu

verschaffen, was bei Rab nicht nötig war, da er ohnedies bei den Babyloniern in hohem Ansehen stand.

87) Sabbath 108 a. Es wird daselbst noch erzählt, dass Abba durch die heftigen Schmerzen, die ihm die Arzneien verursachten, gegen Samuel so aufgebracht war, dass er in seiner Aufregung einen Fluch gegen ihn aussprach; aber er bereute bald seinen Zornausbruch und suchte später sein Unrecht dadurch wieder gut zu machen, dass er Samuel stets mit der grössten Hochachtung begegnete (cf. Megillah 22 a Baba kama 80 a.)

88) Sabbath 59 b, cf. Raschi das. und Anhang Note A VII. Rab war auch in dieser Zeit auch noch einmal nach Palästina gezogen und von da an erst nach dem Tode R. Juda's, 193, zurückgekehrt. (cf. Jerusch. Peah VI, 3; Sotah IX, 2; Nedarim 10, 8.

89) cf. Aruch, Art. אבי.

90) Dieser R a b b i Schela darf nicht mit dem in Jebamoth 121 a genannten R a b Schela identifiziert werden, wie dies bei Fürst (Kultur und Literatur-Geschichte der Juden in Asien I. S. 91) irrtümlich geschieht, denn der letztere war Rab und Samuel untergeordnet. Ob aber dieser R. Schela derselbe ist, der nach Berachoth 58 a von der Regierung zum Richter ernannt wurde, ist schon von mehreren Chronographen als zweifelhaft hingestellt werden.

91) Epist. Scher. p. 15. Daselbst wird erzählt, dass R. Schela ורישא ברבנן nach einer andern Lesart רישא דרבנן war, was damals in Babylonien ריש כדרא genannt wurde. רישא ברבני muss in ריש בי רבנן emendiert werden, da בי רבנן der populäre Name für die Lehrhäuser war (Megillah 28 b). Der Name Sidra war mehr in Palästina gebräuchlich und ist erst durch die aus Palästina gekommenen Gesetzeslehrer in Babylonien eingebürgert worden, (cf. Jerusch. Pesachim I, 1; Kilajim III, 1;) Es wurde auch manchmal der Vortrag im Lehrhause Sidra genannt (cf Levitic. rabba III und Jerusch. Pesachim IV 1, wo es aber von R. Ascher mit „Gebetordnung“ erklärt wird.)

92) Joma 20 b, cf. Rapoport, Erech Millin p. 117.

93) cf. oben Anm. 38. Baba mezia 48 a; Jerusch. Baba b. IV, 4.

94) cf. Bezah 29 a, Raschi: תנא דבי שמואל. בתוספתא שסידר שמואל כתנאים שלפניו כמו שסידרו ר׳ חייא ור׳ אושעיא וכמו שסדר רבי את המשנה. Im Jeruschalmi so wie manchmal im Babli wird diese Baraitha einfach mit תני שמואל bezeichnet (cf. Jerusch. Kilajim VIII, 2 Berachoth IV, 1. Moëd katon I, 1 u. m. a.) Aber viele andere Aussprüche Samuels, die mit אמר שמואל angeführt werden, scheinen auch Bestandteile dieser Baraitha zu sein. Namentlich sind hierher diejenigen Aussprüche Samuels zu zählen, die sich auch in ältern Baraitha's finden. (cf. z. B. Berachoth 12 a, Sabbat 15 a, 60 a, 108 b, 150 a; Pesachim 45 a, 117 a; Moëd katon 12 a. (s. Jerusch.

Sabbat I.] Rosch ha-Schanah 7 a, Jebamoth 116 b, Kethuboth 106 a, Gittin 57 b u. a.)

95) Die Tana de Be Samuel wird in der talmudischen Literatur ausdrücklich erwähnt: Sabbath 54 a, Erubin 70 b, 86 a, 89 b. Pesachim 3 a (7 b muss emendiert werden), 39 a, 39 b, Bezah 29 a, Rosch ha-Schanah 29 b, Joma 70 a, Megillah 30 a, Sebachim 22 a, Genesis rabbah XII (hier muss תנא ר׳ ישמעאל in תנא דבי שמואל emendiert werden. cf. ibid. XI.)

96) Epist. Scher. p. 9: ואף על גב דברייתא דבי מר שמואל דהות לבבלאי, דיקא ותריצא דאמרינן בכדר יומא . . . . . . אמר רבא לא בשכחת מתרצתא אלא או ר׳ אל׳עזר או דבי שמואל . . . . ואף על פי כן אשתביק דבי שמואל.

97) Sabbat 54 a, Bezah 29 a: שמואל הלכה למעשה אתא לאשמועינן.

Die Religionsphilosophie Herm. Cohen's.

Von **Harry Levy**, Berlin.

Hermann Cohen.

I.

Wer an die gewaltige Aufgabe herantreten will, die Geistesentwicklung des Judentums in dieser bewegten Zeit historisch zu meistern und aus der Ueberfülle des Halbwertigen, aus all den Erzeugnissen literarischer Vergänglichkeit das Bleibende und Dauernde festzuhalten, der wird an der Erscheinung Hermann Cohens sinnend stehen bleiben und immer aufs neue zu dem Buche greifen, in dem er seine Forschungen und Ideen über Religion und Judentum zum System erhob und das in mehr als einer Hinsicht Gipfel und Abschluss seines Lebenswerkes bildet.[1]) Den Historiker werden dann nicht mehr die Schwierigkeiten des Stils, die komplizierte Führung des Gedankenbaues schrecken, er wird, in wohltuendem Gegensatz zu der hastenden Nervosität und aphoristischen Geschwätzigkeit der Literatur, die sich vor seinem Schreibtisch türmt, hier die stille Erhabenheit und gewaltige Geschlossenheit einer Ideenwelt vor sich erstehen fühlen und aufatmen: ecce homo, ecce philosophus! Mit anderen Worten: Wenn die literarischen Sensationen des Tages längst zu ihrer Bestimmung gereift, wenn das Strombett des Volksgeistes sie aufgenommen und verschlungen,

[1]) Hermann Cohen: „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums". (Nach seinem Tode erschienen). Leipzig 1919, Gustav Fock.

wird Hermann Cohens Werk, der Granitblock seines Systems noch sichtbar ragen, ein Denkstein seiner Epoche, ein Markstein in der Geschichte der jüdischen Philosophie.

Das sei voranbemerkt, ehe wir an unsere Darstellung, die eine kritische Einstellung bedingt, herantreten wollen. Kritische Einstellung, denn letzten Endes ist sein Judentum nicht das Judentum der Thora.

So verwandt und vertraut uns die jüdischen Klänge berühren in der Polyphonie seiner Ideen, so nah seine persönliche Entwicklung ihn uns bringt, bei aller Anerkennung, die wir dem Denker, dem Menschen, dem ringenden Juden zollen, sei es klar hervorgehoben, „die Religion der Vernunft" ist nicht die Religion des Judentums. Nicht nur der Offenbarungsbegriff trennt uns, nicht nur die starke Abhängigkeit von der protestantischen Kathedertheologie und ihrer Bibelerklärung — seine jüdische Mentalität ist die Mentalität der Assimilation, auch dort, wo er sie überwindet, das Streben nach restloser Ethisierung der Religion wandelt Urquellen lebendigen, warmen Glaubens zu monumentalen — Gedankenkonstruktionen.

Dadurch wird er auch zum Theoretiker des „Liberalismus" der genialste Kopf, der dieser Idee erstanden, an der Schwelle ihres völligen Niedergangs, der sie zur Weltanschauung vertieft und — überwunden hat. Denn dass die konsequente Wortführung seiner Gedanken das innere Recht des überlieferten Judentums erweist, dass sie die philosophische Position des „Liberalismus" in seinem Fundament erschüttert, das wollen wir zu zeigen versuchen Erst aber müssen wir wissen, wer Hermann Cohen war, als Denker, als Jude, als „Philosoph des Judentums".

Die Geschichte der modernen Philosophie weist eine stattliche Anzahl jüdischer Namen auf, von Spinoza bis zu Bergson hin, Könige und Kärner im Reiche des Geistes, — mit in vorderster Reihe steht Hermann Cohen. Zwar hat er niemals Popularität erlangt — auch nie danach gestrebt — selbst die

überwiegende Mehrheit seiner Fachgenossen steht noch immer teils unschlüssig, teils fremd, teils mit bewusster Ablehnung ihm gegenüber — die Gründe werden zu betrachten sein, — ohne Zweifel aber wird das unbefangene Urteil einer späteren Generation in ihm nicht nur den kongenialen Interpreten Kant's, den Fortführer der Gedankenwelt, einen Trabanten dieses Gewaltigen, sondern einen souveränen Fürsten der „reinen Erkenntnis" den Systematiker der Philosophie (im ganz prägnanten Sinne des Wortes) anerkennen und würdigen.

Dieser geniale Denker und Forscher, übrigens der Typ eines deutschen Gelehrten und Professors, ist nun Jude, nicht nur nach Name und Abstammung, nicht nur in den tieferen Bindungen seiner Persönlichkeit, in der erst zu analysierenden Struktur seines Geistes, in den Motiven seines Werkes, nicht nur aus Pietät oder Kompromiss, sondern mit der Liebe und Treue seines Wesens, er bekennt sich mit freiem Stolz, mit der strengen Klarheit philosophischer Erkenntnis zu den Lehren des Judentums, den „unvergänglichen Ideen der Propheten", er verkündet von dem Katheder einer deutschen Universität, mit dem Pathos eines Kanzelredners, das doch in seinem Munde ganz anders klingt, dass „— — der Monotheismus des Judentums das unerschütterliche Bollwerk ist für alle Zukunft sittlicher Kultur," dass „— — der prophetische Monotheismus der Wegweiser der Menschheit . . . . das unerschütterliche Fundament der Entwicklung . . ." (sc. der Religion)[2] sei und bleiben müsse; und mit dem sittlichen Mut des Bekenners, scheut er sich auch nicht, die entsprechenden Begriffe der christlichen Religion (Idee des Mittlers, der Erbsünde u. a. m.) in ihrer methodischen und philosophischen Verfänglichkeit klarzulegen. Im letzten Drittel seines Lebens macht dieser so eminent jüdische Denker schliesslich das Judentum selbst zum Gegenstand seines Denkens, der jüdische Philosoph wird zum Philosophen des Judentums.

Der jüdische und geistige Entwicklungsweg Hermann Cohens ist von mehr als nur biographischem Interesse. An

[2]) H. Cohen: Der Begriff der Religion im System der Philosophie Giessen 1915. Seite 121.

welchen Ideen und Motiven der Schüler Kants zum Eigendenker reift, wie der deutsche Philosoph, der sich zutiefst in die Kultur Europa's versenkte, in logischer Folgerichtigkeit seiner Ideen immer mehr dem Judentum sich nähert, wie sich ihm von scheinbar ganz fremdem, anders gerichtetem Ausgangspunkt der Begriff der Religion allmählich immer klarer kristallisiert, — d e r Religion, was ihm identisch wird mit jüdischer Religion -- wie er dann auf dem Höhepunkte seines Schaffens, mit der Gründlichkeit und liebevollen Hingabe des Forschers die historischen Quellen des Judentums selbst zum Gegenstand seiner Untersuchungen macht, wie er schliesslich schon an der Schwelle des Greisenalters, noch leidenschaftlich ergriffen von dem Flügelschlag der neuen Zeit, dem geistigen Ringen und Streben um jüdische Werte und jüdisches Sein, selbst in die Reihen der Streiter tritt und mit scharfer, wehrhafter Feder in den Tageskampf der jüdischen Journalistik eingreift, das ist ein Kapitel zur Geistes- und Kulturgeschichte, des deutschen Judentums. Den Abschluss seines riesenhaften Gedankenbaus bildet das obengenannte letzte Werk, das er zu Lebzeiten vollendete (nach seinem Tode von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums herausgegeben), in dem er eine philosophische Begründung der gesamten jüdischen Gedankenwelt zu geben unternimmt, ein in seiner Art ganz einzigartiger Versuch rein rationaler Ausdeutung aller religiösen Werte und Begriffe, ein System der j ü d i s c h e n R e l i g i o n s p h i l o s o p h i e.

Hier müssen wir einen Augenblick innehalten. Philosophie wächst nicht im Eigensten des Judentums, eine Erscheinung, auffallend genug bei der so ausgesprochen abstrakten und kritischen Begabung unseres Volkes. Vielleicht ist die Einseitigkeit seiner religiösen Einstellung zu gross, vielleicht sein Sinn zu sehr auf die T a t gestellt, um an der B e t r a c h t u n g zu haften, zu schwer ergriffen sein Herz von der F r a g e d e s „S o l l e n", um bei dem P r o b l e m d e s „S e i n s" stehen zu bleiben, zu stark sein Geist nach E r l ö s u n g ringend, um von der L ö s u n g befriedigt zu sein. Wie dem auch sei, gilt hier nicht zu untersuchen. — Erst wo die Welt der Bibel mit

dem Hellenismus zusammentrifft, entsteht Philo's Philosophie, an der Berührung mit fremder Kultur gewinnt die Reflexion Selbständigkeit, die Auseinandersetzung mit einer anders gearteten Gedankenwelt zwingt zur systematischen Begründung des Eigenen. — So findet auch das Entstehen der arabisch-jüdischen Philosophie seine Erklärung.

Die moderne Emanzipation, der Eintritt des Judentums in die Kultur des Abendlandes zeugt — die jüdische Wissenschaft, aber keine neue Blüte jüdischer Philosophie.

Das muss zu denken geben. Diese Tatsache spricht beredter als Bände von Kritiken.

Geschichte — nicht mehr lebenwirkende Gegenwart ist das Judentum dieser Epoche; noch sonnt man sich im Glanze der Vergangenheit, stürzt sich mit liebevoller Pietät auf die Aufgabe, die verborgenen Geistesschätze unseres Volkes ans Licht der Kultur zu tragen, glaubt so das Judentum selbst zu retten, in anderer Gestalt einer neuen Zukunft entgegenzuführen, — verwechselt Erinnerung mit Wirklichkeit, vergisst über all den warmen Nekrologen, dass der, von dem man spricht, nicht mehr unter den Lebenden weilt. Von Steinschneider wird das bezeichnende Wort berichtet: es sei die Aufgabe der jüdischen Wissenschaft, dem Judentum einen würdigen Grabstein zu setzen. Gewaltiges und Unvergängliches hat die Epoche geleistet, — aber Philosophie entsteht nur, wo Wirklichkeit auf Wirklichkeit prallt.

Zwar sehen wir Versuche mannigfacher Art, bedeutende, gediegene Einzelleistungen — denn nicht in starrer Einseitigkeit verläuft die Entwicklungslinie, — aber meist überwiegt das apologetische Interesse das rein philosophische, zum Teil sind die Autoren auch zu stark an Fremdem orientiert, um unseren grossen Philosophen würdig zur Seite zu treten. (Das muss im gewissem Sinne auch von Mendelsohns Jerusalem gelten, sicher von den Werken Samuel Hirschs[3]) und Formstechers[4]). Die

[3]) Samuel Hirsch: Die Religionsphilosophie der Juden Lpz. 1842.

[4]) Formstecher: Die Religion des Geistes Frf. 1841.

originalen und tiefjüdischen Gedanken Samson Raphael Hirschs haben leider noch keine systematische Darstellung gefunden).

Hermann Cohens Werk macht eine Ausnahme. Er steht an der Wende zweier Zeiten, nein — er überragt seine Zeit. Hier ist Philosophie, hier ist etwas wie Synthese. Auf dem Fundament eines fest geschlossenen Systems werden die jüdischen Ideen in ihrer Ganzheit aufgebaut und bis ins Letzte verfolgt, aus der Paarung abendländischer und jüdischer Kultur im individuellen Erleben des Denkers entsteht eine Philosophie von unverwischbarer Eigenart. Wie Philo zwischen Bibel und Plato vermittelt, so ist es bei Cohen der Geist Kants, als Exponent deutschen Wesens und abendländischer Kultur, der mit den Ewigkeitsideen des Judentums zur Einheit verschmolzen werden soll, mit Cohens eigenen Worten: „die in ihrer Methode wahre Philosophie und die in ihrem Gotte wahre Religion“ [5]).

Und wie dort die Grundgedanken der Philosophie aus „den Quellen des Judentums“ entwickelt, abgeleitet, beziehungsweise in sie hineingedeutet werden, so auch hier. Wie weit diese Deutung — Umdeutung ist, wie weit dieser Versuch unumstössliche Grundlagen unseres Glaubens, letzte Tendenzen unserer religiösen Stimmung verkennt, verschiebt, umbiegt, ihrer harten Gradlinigkeit und Wirksamkeit, ihrer religiösen Tragkraft beraubt, wie weit diese Aufschlüsse fruchtbar sind für die Entwicklung jüdischen Geistes, bestimmend für die Einwirkung auf die allgemeine Kultur, das zu zeigen, ist eine Aufgabe, an der diese Arbeit mitwirken will.

II.

Unserem eigentlichen Thema müssten wir hier einen Abriss vorausschicken über System, Methode, Persönlichkeit Hermann Cohens. Aber der Versuch, seine tiefgreifenden und subtilen Gedankengänge, die nur in ihrer systematischen Einheit klar verständlich werden, mit irgendwie annähernder Vollständigkeit zur

[5]) Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum.

Darstellung zu bringen, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Wir müssen uns daher mit charakteristischen Pinselstrichen begnügen, nur das herausgreifen, was dem Folgenden als Voraussetzung dient, und den weiter Interessierten — neben der Lektüre des Meisters selbst — auf die Abhandlungen von Natorp[6]) und auf das glänzend und genial geschriebene, aber politisch gefärbte Buch von Klatzkin[7]) verweisen.

Herrmann Cohens Name ist mit Marburg eng verknüpft, hier hat er fast 40 Jahre gelebt und gewirkt, in der Zurückgezogenheit dieses kleinen, geistig regsamen Städtchens sind die monumentalen Werke seines Systems entstanden, hier hat er, Gründer und Oberhaupt der Marburger Philosophenschule, Anerkennung und — Undank der Mitwelt erfahren.

Als Lehrersohn in einem kleinen Städtchen in Anhalt geboren, besucht er das Gymnasium in Dessau, der Vaterstadt Mendelsohns, kommt schon mit 15 Jahren an das Breslauer jüdisch-theologische Seminar, wo damals neben Fränkel und Grätz auch Bernays und Joel lehrten. — Es ist für die weiteren Ausführungen nicht ohne Interesse, dass in dieser Zeit auch die Schriften Samson Raphael Hirschs ihn stark beeinflussten, ist er doch der einzige Hörer des Seminars, der den Protest gegen ihn nicht mitunterschreibt.

Bald aber widmet sich Cohen ausschliesslich philosophischen und mathematischen Studien, wir sehen ihn in Berlin, wo Steinthals Forschungen zur vergleichenden Religionswissenschaft ihn anregen. Dort entsteht auch — 1871 — seine erste, grössere, sogleich bahnbrechende Arbeit, mit der Cohen entscheidend und umstürzend, in den Streit der philosophischen Tagesfragen eingreift: „Kants Theorie der Erfahrung"[8]).

Wie eine neue Offenbarung klingen die Gedanken Kants in der Darstellung Cohens, wie eine kleine Revolution wirkt

[6]) Paul Natorp: Hermann Cohen als Mensch, Lehrer u. Forscher, Marburg 1918. Derselbe Gedächtnisrede: erschienen in den Vorträgen der Kantgesellschaft Berlin.

[7]) Jacob Klatzkin: Hermann Cohen, Berlin 1919.

[8]) Hermann Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. Berlin 1871.

das Buch in der philosophischen Atmosphäre der Zeit. Mit kühnem, genialem Griff, der schon den werdenden Meister verrät, dringt Cohen, über alle Auslegungungskünste der „Kantphilologie" hinweg bis zu den letzten Tiefen und Möglichkeiten des „Erfahrungsbegriffs". „Sie haben mit uns ja von vorn angefangen"[9]) schrieb ihm damals Fr. A. Lange, der ihn auch veranlasste, sich in Marburg zu habilitieren und dessen Nachfolger als ordentlicher Professor Cohen schon 1876 wurde. In Marburg blieb er — bis er das Schicksal erfuhr, das keinem freien aufrechten Denker erspart bleibt, — bis der Umschlag der politischen Stimmung, der immer anmassender und antisemitischer sich gebärdende „nationale Geist" — bis all die kleinen Rancunen, geheime Intriguen und offene Gegnerschaft. schweigende Nichtachtung und zungenfertige Polemik eine unerfreuliche Athmosphäre ständiger Reibungen schuf, die die menschlichen Beziehungen zu seinen Kollegen trübte und Cohen in eine persönliche Kampfesstellung drängte, die seiner Sachlichkeit zutiefst widerstrebte. Es waren zwar offiziell nur akademische Fragen, es war die Einheit, das Lebensrecht der Philosophie, das Cohen mit aller Leidenschaftlichkeit seines Temperaments gegen die bekannten „Aufteilungsbestrebungen" verteidigte, die den Aufgabenkreis der früheren Philosophie den Spezialwissenschaften ausliefern und nur dem Psychologen ein mageres Teilchen lassen wollten. Aber jeder wusste, man meinte nicht den Philosophen so sehr und seine Philosophie — die war allerdings auch reichlich unmodern und unbequem — man meinte den mutigen Verkünder sozialer Gedanken, den Vertreter der „kosmopolitischen Menschheitsidee", man meinte mit einem Worte den „Juden". Wie bitter ihn das treffen musste?

Den deutschen Juden, der mit tausend Fäden sich in deutscher Kultur verankert fühlte, der mit stählerner Konsequenz und heiligster Ueberzeugung den Anschluss an das Vaterland vollzog und ihm zuliebe die nationalen . . d. h. staatlichen

---

9) Zitiert nach Natorp: H. Cohen a. a. O. S. 15.

Hoffnungen seines Volkes aus seinem Willen strich [10]), ihn, den Denker, der Staat und Staatsbewusstsein zu einer Grundlage seiner Ethik machte [11]).

Herrmann Cohen wurde einsam, immer einsamer in der deutschen Welt, je mehr er als Jude sich fühlte und gab. Ob das mangelnde Verständnis der Umwelt seine Entwicklung zum Judentum beeinflusste, oder umgekehrt seine mehr betonte jüdische Eigenart ihm die Welt entfremdete, ist kaum zu entscheiden; wahrscheinlich liegt hier eine jener Wechselwirkungen vor, bei der Ursache und Wirkung miteinander tauschen. So nimmt er mit 70 Jahren Abschied von Marburg, um die letzten Jahre seines Lebens — bis zu seinem Tode (1918) lebte und wirkte er in Berlin — sich fast ganz auf jüdisch-philosophiche Arbeiten zu konzentrieren.

III.

Das philosophische Schaffen Herrmann Cohens kann man in 3 Perioden gliedern.

1) Schriften über die Kantische Philosophie (c. 1870—90).
2) Die Werke des eigenen Systems (1890—1910).
3) Die Arbeiten über Religion und Judentum (1910—18)

(Die Jahreszahlen geben natürlich nur ganz ungefähre Anhaltspunkte).

So gewaltig ist die Einheit dieses Menschen, so sehr verschmilzt Persönlichkeit und Werk, Mensch und Denker, Denken und Schaffen, dass man an der Reihenfolge seiner Schriften seinen geistigen Werdegang und den logischen Aufbau der Ideen mit voller Klarheit demonstrieren könnte. — Unsere Aufgabe aber kann es hier nur sein, einige charakteristische Linien zu zeichnen, und so wollen wir versuchen, an Hand dreier Grundtendenzen, die uns als Leitgedanken dienen sollen, das Entstehen seiner Werke zu verfolgen.

Wie ein Blinkfeuer leuchtet schon in seinem Erstlingswerk [12])

[10]) Deutschtum und Judentum. Giessen 1915, siehe auch Ethik des reinen Willens, 558.

[11]) Ethik des reinen Willen's 229 ff.

[12]) Kants Theorie der Erfahrung, a. a. O. Berlin 1871.

das eine Motiv empor, das Cohen hinauswachsen lässt über seinen Meister und das uns Wegweiser sein kann für das Verständnis seiner Ideen, den Charakter seiner Philosophie. Die (philosophische) „Aktualität“, die aktivistische Stimmung seines Denkens. — Er erblickt die geniale Tat Kants gerade darin, dass sein Erfahrungsbegriff kein absolutes Subjekt und Objekt, keinen Unterschied zwischen Ding und Vorstellung, sondern nur den Akt, die Wirklichkeit des Erkennens selbst, das „Hervorbringen“ des Gegenstandes im Denken kennt und anerkennt; denn das Denken ist es, dass sich die Dinge erschafft, kraft der ihm innewohnenden Gesetzlichkeit, und die Kategorien Kants sind ja keine „Teigformen“, die den Stoff der Erfahrung formen, sondern meinen lediglich den lebendigen Prozess des Erkennens, des Erdenkens des Gegenstandes.

Schon hier beginnt sich die Starrheit der Kantischen Begriffe zu lösen.

Gleich das zweite Werk[13]) zeigt uns das zweite Motiv, die zweite Grundtendenz seines Denkens, das Streben nach Einheit.

Das letzte Ziel dieser Arbeit ist, die Einheit von Sollen und Sein, von theoretischer und praktischer Vernunft zu finden und zu begründen. Die Antwort erscheint noch schwach; Cohen zeigt, „dass die Erfahrungslehre die Möglichkeit einer Ethik nicht bloss nicht aufhebt und nicht bloss offen lässt, sondern fordert“ [14]). Aber die Tendenzen weisen vorwärts, drängen stürmisch über sich hinaus. Eine bedeutsame Wendung der Gedanken gibt eine Nebenarbeit, über „das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte“ [15]); hier steht das entscheidende Wort: „wir objektivieren . . . . die Vernunft in der Wissenschaft — — — darin erst reift der Idealismus

[13]) Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877. 2. Aufl. wesentl. umgearbeitet. Berlin 1910.— hier später immer zitiert nach der 2. Aufl unter K. B. d. E.

[14]) K. B. d. E. S. 17.

[15]) Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik. Berlin 1883.

selbst zur Wissenschaft, indem er nicht Dinge und Vorgänge, auch nicht solche des Bewusstseins schlechthin, sondern . . . . die Tatsache der Wissenschaft selbst zu seinem Objekte macht" [16]). Nehmen wir noch hinzu, dass diese „Tatsache" vielmehr ein Tun, ein unanhaltsames Werden ist, so kommen wir schon zu dem Grundgedanken des Buches. Die Dinge sind nicht, sie entstehen, gestalten sich in dem ewigen Fortschritt der Wissenschaft. Der transcendentale Idealismus kennt in der Reihe der Erscheinungen kein erstes und letztes Glied. Wie bei der infinitesimalen Methode stellt jede Antwort eine neue Frage, jeder Näherungswert der Gleichung im ungelösten Rest die neue Aufgabe.

„Die Erkenntnisse bilden nicht ein abgeschlossenes System, ein Kapital toter Hand, sie sind nur, indem sie zeugen, das ist der Charakter des Idealen. Sie enthalten nicht nur das was ermittelt ist, sondern in sich zugleich das, was fraglich bleibt. Das ist der Charakter aller Begriffe, dass sie, indem sie Denkforderungen befriedigen, neue stellen. Es gibt keinen definitiven Abschluss. Jeder neue Begriff ist eine neue Frage, keiner eine letzte Antwort" [17]).

Indem so die Begriffe in unendlicher Folge sich selber erzeugen, tritt hier der Unendlichkeitsbegriff in scharfes Licht. „Es ist zwar nicht möglich, ins Unendliche zurückzugehen, aber es ist ins Unendliche möglich, zurückzugehen. Die Möglichkeit ist unendlich" [18]); und wie bei der mathematischen Erkenntnis wird gerade im Punkte des Uebergangs, im status nascendi, im Moment des Erzeugens, in dem Augenblickserleben die „Realität" fassbar, ergreifbar. So kommt hier die Tendenz der „Aktualität", der Versuch — sagen wir es mit unseren Worten — im Erleben, im Erschaffen, die Wirklichkeit zu fassen, zu letzter Ausweitung — und formt mit revolutionärer Kraft ein neues Weltbild. — Alle Starrheit des Seins ist in ein Werden

[16]) siehe dazu auch Plato's Ideenlehre u. die Mathematik Berlin 1878.

[17]) K. Th. d. Erf. 2. Aufl. 1895.

[18]) K. B. d. Eth. Seite 11. mit Hinweis auf Kants Vernunftskritik S. 366.

aufgelöst, das „Faktum" wird zum „Fieri". „Schon im Denken regt sich Bewegung"[19] sagt Cohen in einem anderen Zusammenhang, das trifft aber letzten Endes auch hier das Zentrum des Gedankens.

Indem so längst der Unterschied zwischen Anschauung und Denken aufgehoben ist, das Problem von Raum und Zeit, die ja auch erst erzeugt, erschaffen werden von selbst sich löst, indem so das „Ding an sich" der „ewigen Aufgabe", der Idee Platons gleich gesetzt wird[19]) verlässt Cohen endgültig die Kantischen Gedankenwege; indem durch die Bewegung des Denkens die Brücke geschlagen wird zwischen Logik und Ethik — „das Denken, das die Bewegung mit sich führt, wandelt sich selbst in Wollen und Handlung"[20]) — ist auch die Tendenz der Einheit zu ganz neuer Vertiefung gekommen. Nur angedeutet soll werden, dass von hier aus auch ein Schlaglicht fällt auf das dritte Grundmotiv des Cohenschen Denkens das Problem der Individualität.

Jetzt stürmt die Schöpferkraft Cohens gewaltig vorwärts, von dem Kantischen System bleibt „kein Stein auf dem anderen",[21]) jetzt tritt er in die zweite Periode seines Schaffens, an die Grundlegung der eigenen Philosophie. Das letzte Werk der ersten Gruppe „Kants Begründung der Aesthetik" (Berlin 1889) kann in diesem Zusammenhang übergangen werden. In drei monumentalen Werken führt nun Cohen den grandiosen Bau der eigenen Philosophie in gewaltiger Geschlossenheit vor unseren Augen auf. „Die Logik der reinen Erkenntnis" (Berlin 1902), „Die Ethik des reinen Willens" (Berlin 1904) und „Die Aesthetik des reinen Gefühls" (Berlin 1912). Reinheit ist der Terminus seiner Methode. Reinheit bedeutet hier Freiheit von Gegebenem, das heisst für die Logik Freiheit von der Gegebenheit

---

[19]) **Ethik S. 102. f.**

[20]) Cohens eigene Worte wiedergegeben von Natorp a. a. O. S. 18.

[21]) siehe K. B. d. E. wo es S. 557 heisst: Die Bedeutungsgleichheit der Termini Ding an sich, Idee und Aufgabe bestätigt u. befestigt dem Idealismus seine theoretische Sicherheit.

„dem Vorurteil der Dinge" — „nicht die Dinge, sondern die Erkenntnis von den Dingen, die wissenschaftliche Erkenntnis ist allemal das Erste, woran sich anknüpfen lässt"[22]) für die Ethik; „Unabhängigkeit gegenüber den Mächten, Tatsachen, den Einrichtungen und Besitztiteln der Kultur"[22]). Freiheit auch von dem „Vorurteil des Charakters" der angeblichen Gegebenheit des Subjekts der Ethik, der Person. — „Das Subjekt wird nicht schlechterdings vererbt, sondern soviel Geburt und Vererbung auch zu berücksichtigen sein mögen, so bleibt doch immer ein neues, eigenes Problem, welches keineswegs in den gegebenen Momenten und Bedingungen restlos aufgeht[23]) und konstituiert so die sittliche Person als Rechtssubjekt. In der Aesthetik ermöglicht diese „Methode der Reinheit" das Ideal.

Es gibt nichts Gegebenes, nur Aufgegebenes, nur die ewige Aufgabe. An Stelle der festen Grundlagen treten die Grundlegungen, im Sinne der wissenschaftlichen Hypothesis, sie ist das „Werkzeug der Wahrheit"[24]). „Es gibt keine andere Gewissheit als die der Hypothesis"[25]).

Diese Methode ist es auch, die Ethik und Logik verbindet, die Einheit von Denken und Wollen verbürgt.

Einheit, wohlgemerkt, aber keineswegs Identität. Einheit im Sinne der platonischen ἕνωσις, bei der die zu vereinigenden Begriffe in ihrer Differenz bestehen bleiben[26]).

Der „Wille" hat seine eigenen Gesetze, seine eigene Kausalität, die Kausalität des Zweckes. Der Mensch als Objekt der Ethik gehört nicht zum Bereich der Natur, — „nur die methodische Veranlagung ist in der Logik zu suchen, die Konstituierung der begrifflichen Inhalte überlässt sie der Ethik"[27]). Mit dieser These steht und fällt die idealistische

[22]) Siehe Ethik Seite 89. ff.
[23]) Ethik. S. 91.
[24]) Ethik S. 95.
[25]) Ethik S. 93.
[26]) siehe dazu bes. Ethik S. 439.
[27]) siehe u. a. Eth. 41 ff.

Philosophie, für Herrmann Cohen jede philosophische Ethik, jede wahre Sittlichkeit. Er erkennt keine andere Ethik an, spricht jedem System der Moral die Berechtigung, den Charakter der Wissenschaft ab, das nicht aus dem Begriff des reinen Willens die Ethik erzeugt. — Das ist ja der Urirrtum, die Ursünde des menschlichen Geistes, diese logische Scheidung nicht zu beachten, Natur mit Sittlichkeit gleichzusetzen, die Eigenart der Ethik aufzuheben, Sittlichkeit lediglich zu einer „Ausschwitzung der Natur" zu degradieren, — „ein mittelalterlicher Irrtum, der sich nur mit neuen Flittern bekleidet hat" [28]). Denn geht Ethik in Logik, geht Sollen in Sein, geht Forderung in Folgerung auf, dann ist auch Trieb, — Moral und Macht gleich Recht zu setzen. Das ist die Verfänglichkeit, die Gefahr pantheistischer Phantasien, dass sie logischer und ethischer Willkür Tür und Tore öffnen, dass das Urteil Natur = Gott = Sittlichkeit die Eigenart wissenschaftlicher Naturerkenntnis ebenso schwer verletzt, wie sie der Ethik das Rückgrat bricht. — Nur Verbindung zwischen Sollen und Sein gibt die Methode, und diese Methode ist — Wahrheit, diese Wahrheit — Gott.

Das muss ausgeführt werden. Die Logik an sich kann Wahrheit nicht erzeugen, die Naturerkenntnis kann Richtigkeit, Gesetzlichkeit, Allgemeinheit und Notwendigkeit haben, aber keine Wahrheit, die bringt erst die Ethik hinzu; aber nicht aus sich selbst, sie wächst ihr zu aus der Verbindung mit der Logik. Die Ergebnisse der Logik beruhen auf Grundlegungen, sie können nicht absolute Geltung haben; aber die Methode, vermittels der sie erzeugbar werden, Logik und Ethik in Einheit, diese Methode des Suchens der Wahrheit — ist die Wahrheit. Noch von einer anderen Seite gesehen: Die Ethik erzeugt einen Begriff, der über sie hinausweist, den Begriff des Fortschritts, des ewigen Fortschritts der Menschheit zur Verwirklichung der Sittlichkeit — — Der aber fordert die Erhaltung der Menschheit, somit die Erhaltung der Natur — dieser Zusammenhang ist das Gesetz der Wahrheit. Diese Wahrheit nennt Cohen Gott. „Gott be-

[28]) Ethik S. 420.

deutet," — heisst es an einer Stelle — „dass die Natur Bestand hat, so gewiss die Sittlichkeit ewig ist"[29]).

Cohen macht es anschaulich an der Variation der bekannten Lessing'schen Parabel: wenn der himmlische Vater niedersteigen würde, in einer Hand die Wahrheit, in der anderen das Suchen nach Wahrheit, Lessing würde kniefällig um das Streben nach Wahrheit bitten. Nein, sagt Cohen, ich erkenne den Unterschied der beiden Hände nicht an. Es gibt keine Wahrheit der anderen Hand. „Was die Wahrheit für den Vater bedeutet, gehört nicht in den Umkreis unserer Probleme[30]). Das Suchen nach Wahrheit allein, wie es in der wissenschaftlichen Methode sich manifestiert, ist Wahrheit. „Wenn man zwei Hände unterscheidcn will, so gebe die eine Logik, die andre Ethik; aber beide geben kraft derselben Methode. Und diese Kraft gilt uns als Wahrheit"[30]). Das ist Cohens Gottesbegriff. Was dieser Begriff als Korrelation für die Idee der Menschheit bedeutet, diesem Leitgedanken seiner Ethik, das soll der Abhandlung selbst vorbehalten bleiben. — Wie so in der Ethik das Einheitsstreben Cohens seinen Höhepunkt findet, so zeugt auch dort die aktualistische Tendenz seinen vielleicht feinsten Gedanken. — Die Schwierigkeiten der Kant'schen Ethik sind bekannt. Cohen entdeckt den Fehler im Begriff der Autonomie darin, dass das Selbst schon als etwas Gegebenes angenommen wird, während es doch nur eine Aufgabe, eine Stufe seiner Selbstverwirklichung ist, während doch erst die Handlungen das Ich schaffen und verwirklichen sollen. Autonomie, Selbstgesetzgebung, kann daher — so seine Worte — „nicht mehr bedeuten: Gesetzgebung aus dem Selbst, sondern Gesetzgebug zum Selbst"[31]). Mit diesem einen Wort hat H. Cohen die schwankende Ethik fest und sicher gegründet.

Hermann Cohen ist Aktualist, nicht nur

[29]) Ethik S. 423.

[30]) Ethik S. 86 siehe zu dem ganzen auch: Religion der Vernunft 488ff.

[31]) Ethik 332

in seinem Forschen, im Leben, nicht nur in den Motiven seiner Gedanken, schon in der Form, im Formen des Stils. -- Darum glüht und flammt es in seinen Werken, bei aller unerbittlichen Sachlichkeit, klingt's hinter der kühlen Strenge der Logik wie Aufruhrwogen und Waffenlärm, unter dem undurchdringlichen Panzer des Philosophen ringt leidenschaftliche Menschlichkeit. Das gibt seinem Stil, hat man die äussere Härte überwunden, pulsierendes Leben, Ursprünglichkeit, da wird alles Leben, nichts bleibt Theorie, alles Denken zielt auf die Handlung ab, jeder Gedanke fordert Verwirklichung.

Darum ist mystischer Quietismus, ist Pessimismus und Skepsis sein Feind.

Hermann Cohen ist Rationalist, hart, rigoros, fanatisch; er ist der Absolutist der Vernunft, der eifervoll keine anderen Mächte neben sich duldet, der mit stechendem Spott jede Metaphysik verfolgt, „die da die Rätsel der Welt in Rätseln aufgibt, um sie in Rätselworten lösbar scheinen zu lassen.“ Aber im Grunde doch nur, weil er sein Geschlecht, das zwischen Skepsis und Mystik pendelt, dem ein nivellierender Historicismus, ein müder Aestheticismus längst die Sicherheit des ethischen Urteils geraubt, weil er dieses Geschlecht in die scharfe Zucht der Gedanken, in die strenge Schule der Methodik nehmen will. So sieht ihn auch Joel in seiner trefflichen Schilderung:

„In einer lauen Zeit, die auf leichten Sohlen sich einfügte, einschmiegte in alle Höhen und Tiefen der Seele und alle Sünden, Seligkeiten und Sonderlichkeiten des Menschenwesens auskostete, trat er fest auf mit erhobenem Nacken und wollte kein Psychologe sein, kein alles verzeihender, nein er schwang die Geissel als eifernder Prophet und schrieb einen Stil der strengen Schlüsse, der in der Tiefe grollend und waffenklirrend einhertritt, der alles anarchische Gewürm niederzutreten schien und kein Entrinnen liess in seinen scharfen Folgerungen und Forderungen“ [32]). Hermann Cohen ist Rationalist, aber von jenem

[32]) Joel: Erinnerungen an Hermann Cohen in der Cohen-Gedenknummer der „Neuen Jüdischen Monatshefte“ 1918.

Rationalismus, der bis zum letzten dringt, seine eigenen Grenzen zeigt und so hinausweist über sich.

Hermann Cohen ist Monotheist, weil die Idee des einzigen Gottes [33]) die beiden Gedanken der „einen Menschheit“ und der „Einheit der Seele“ erzeugt, die den Ausgangspunkt und das höchste Ziel seiner Ethik bilden, weil ihm dieser Begriff identisch mit der Einheit seines Wesens ist.

Hermann Cohen ist Religionsphilosoph. — Das ist der Inhalt der dritten Periode seines Schaffens, von der wir aus der Fülle der Arbeiten, nur die beiden grösseren hervorheben wollen: „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“ (Brl. 1915) und „Die Religion der Vernunft . . .“ Hermann Cohen als Philosoph der Religion? Hermann Cohen der Kant so schwer tadelt, dass er nicht konsequent Religion in Ethik aufgelöst, [34]) der in der Selbständigkeit der Religion die schwerste Gefahr für die Ethik erblickt, der noch 1904 schreibt, die Religion sei nur ein Naturzustand, dessen Kulturreife in die Ethik falle, [35]) der auch noch 1904 etwas gemässigt erklärt: „Religion ist nur ein Nebenweg für den Menschen der Kultur, ein Weg der zufälligen Herkunft für das Individuum.“ „Bestimmend ist für alle Menschen der einheitliche Weg der Kultur, die auf der wissenschaftlichen Kultur beruht“ [36]), der aber auch hier noch glaubt, „die Einheit des Geistes ist durch die Selbständigkeit der Religion in Gefahr“, und meint, „die Religion verkürze und verstümmele die Ethik“, der die Religion schliesslich nur anerkennt „in den Zeiten der Vorbereitung für das Ideal der systematischen Ethik“, — — „als Ersatz für die noch nicht zur Reife gekommene Ethik“. Wie ist das möglich? — — Welche grundlegende Aenderung

---

[33]) siehe besonders Ethik 199 ff. 385 ff. — das Thema soll noch behandelt werden.

[34]) K. B. d. E. S, 455 ff.

[35]) Ethik 372/73.

[36]) Religion und Sittlichkeit. Brl. 1907 S. 74, siehe auch S. 68 f.

der Auffassung ist hier eingetreten? Wir wollen uns nun an den dritten Leitgedanken erinnern, der uns zum Verständnis Cohens führen sollte: Das Problem der Individualität. Bei Kant tritt es noch ganz zurück: Cohen hat sein ganzes Leben mit ihm gerungen, ohne es fassen zu können. Indem er nun — in seiner letzten Periode —, das Individuum entdeckt, entdeckt er zugleich die Religion, entdeckt er es als religiöses Individuum, entdeckt es in dem tiefsten und eigensten Gedanken des Judentums. So wird auf dem Höhepunkt seines philosophischen Schaffens, sein Weg zum Judentum von selbst bestimmt, so wird er in konsequenter Folge seiner Idee zum Philosophen der Religion, zum Philosophen des Judentums. Hier aber sind wir schon bei unserem Thema: Die Religionsphilosophie H. Cohens.

(Fortsetzung folgt)

Untersuchungen über die Entwicklung und den Geist der Massora[1]).

Zum 6. Tebeth 5682, dem ersten Jahrzeitstag meiner Mutter ע״ה. נשים במאי זכיין באקרויי בנייהו (Berachoth 17a). In den Wochen, da sie ihrer Vollendung entgegenging, reifte diese Arbeit.

Von Schuldirektor Dr. Ernst Ehrentreu-München.

Einleitung.

Die Wissenschaft der Massora bietet dem Forscher mehr Hindernisse, als irgend ein anderer Zweig des jüdischen Geisteslebens. Ihre Literatur stellt uns vor Schwierigkeiten wie wenige andere literarische Erzeugnisse des Judentums und ihre Geschichte ist weniger erforscht als nur irgend ein Gebiet der jüdischen Wissenschaft.

[1]) Die Geschichte der Massora ist in den letzten Jahrzehnten in ganz bedauernswerter Weise vernachlässigt worden, vor allem von jüdischer Seite. Das ist umsomehr zu bedauern, als gerade die gesetzestreu gerichteten Kreise es als eine heilige Pflicht an-

In jeder Disziplin ist die Kenntnis ihrer Geschichte mehr oder weniger förderlich für ein erfolgreiches Arbeiten. Denn alle Wissenszweige, ja alle wissenschaftlichen Gedanken haben eine Entwicklung hinter sich und sollten von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet werden. In letzter Linie jedoch herrscht hier ein geschichtliches Interesse vor.

Anders verhält es sich mit der Massora. Zwei Jahrtausende liegen zwischen ihren ersten schlichten Anfängen und dem ungeheuren, mannigfaltigsten Material, wie es heute vor uns liegt. Wer einige Seiten der grossen Ginsburg'schen Massora[1] durchforscht, dem eröffnet sich sofort das bunte Bild der massoretischen Welt, die — als die Schöpfung von Jahrhunderten — auf Einheitlichkeit keinen Anspruch machen kann. Verzeichnisse ältesten Datums wechseln mit solchen ab, die das Produkt der jüngeren Zeit sind. Die einen Angaben haben ihre ursprüngliche Gestalt unverändert erhalten, andere wieder tragen die Spuren einer wechselvollen Vergangenheit. Während in den übrigen Disziplinen langjährige Entwicklungen meist harmonische Durcharbeitung schufen, fehlt dem — von den Vertretern verschiedenster geistiger Richtungen gesammelten und erweiterten — massoretischen Material jede Geschlossenheit.

Daher kann der Forscher in diesem Wissenszweige nur im engsten Zusammenhang mit der Geschichte

---

sehen müssten, für die Herstellung und Reinerhaltung des massoretischen Textes zu sorgen, der nicht so rein erhalten ist, wie im allgemeinen angenommen wird und nur mittels der Massora seine wahre Gestalt erhalten kann. Das einzig Bedeutende auf massoretischem Gebiete wurde in den letzten zwei Jahrzehnten von Prof. Paul Kahlé, Giessen geleistet. Nun soll durch diese Arbeit wieder Interesse und Verständnis für die Massora in unsere Kreise getragen werden. D. H.

[1]) Chr. D. Ginsburg, The Massorah compiled from Manuskripts alphabetically and lexically arranged. London Bd. 1—4. Der Verfasser hat aus den verschiedensten massoretischen Handschriften u. Werken reichstes Material zusammengetragen; es fehlt jedoch wissenschaftliche Anlage und Verarbeitung.

seine Aufgabe lösen. Und wenn diese bisher zu wenig Unterstützung bietet, so muss er als Historiker Vorarbeiten leisten, um auf fruchtbarem Boden massoretisch arbeiten zu können. Er fördert aber dadurch nicht nur die Wissenschaft der Massora, sondern auch die der Bibel und vor allem die der hebräischen Grammatik.

Von diesen Gesichtspunkten getragen, ist die vorliegende Arbeit entstanden. Das erste Kapitel gibt ein Bild der massoretischen Tätigkeit seitens der alten Mischna-, Gemara- und Midraschlehrer, die übrigen Kapitel behandeln die Zeit nach Abschluss des Talmuds. Die hier niedergelegten Anschauungen (z. T. auch die des ersten Kapitels) sind das Ergebnis einer eingehenden speziellen massoretischen Untersuchung. Ausgehend von der Kollation dreier selbständiger Massorasammlungen[1]) gelang es durch Quellenscheidung sie als Rezensionen einer Ochla w'ochla-Urschrift zu kennzeichnen und diese Urschrift in ihrer genauen Gestalt zu rekonstruieren: Es wurde ferner versucht, die Entwicklung der Massora ausführlich zu behandeln, vor allem darzulegen, dass nicht nur diese „Massorasammlungen", sondern auch die einzelnen, darin enthaltenen grösseren und kleineren „Verzeichnisse" ihre eigene, von anderen wesentlich differenzierte Geschichte haben. Die so gewonnenen prinzipiellen Ergebnisse gestatten, die Entwicklungsgeschichte der Massora[2]) von neuen Gesichtspunkten aus zu betrachten.

[1]) 1. Die massoretische Handschrift Y b 10 der Hallenser Universitätsbibliothek (= H). 2. Die Ochla w'ochla-Handschrift der Pariser Staatsbibliothek ed. S. Frensdorff, das Buch Ochla W'ochla (Massora) 1864 (= P). 3. Die Massora finalis, angelegt von Jakob ben Chajjim und gedruckt zum ersten Mal in der Bombergschen Bibelausgabe Venedig 1524—5 (= Mf).

[2]) Eine lückenlose Darstellung ihrer Geschichte zu geben, geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Vor allem konnte die „babylonische Massora" keine Berücksichtigung finden, da das durchgearbeitete Material der „tiberischen Massora" angehört. Jedoch gelten die prinzipiellen Untersuchungen und Ergebnisse mutatis mutandis von dem ganzen Gebiet der M. Die neuesten

I. Kapitel.

Die vortalmudische und talmudische Zeit.

§ 1. Wer die Bedeutung kennt, die die Bibel, vor allem der Pentateuch, für das religiöse und geistige Leben des jüdischen Volkes besitzt, wundert sich nicht, dass schon in den ältesten Zeiten Männer daran arbeiteten, den Bibeltext vor jeglicher Fälschung zu schützen. Zur Zeit Esras, als auf allen Gebieten neues jüdisches Leben erstarkte, scheint diese Tätigkeit begonnen zu haben. Im Hinblick darauf heisst es schon in der Mischna Aboth III 17: מסרת סייג לתורה „die Massora bildet einen schützenden Zaun um die Thora". סופרים nennt man die ersten Vertreter dieser Richtung . . . שהיו סופרים כל האותיות שבתורה (Kidduschin 30a), „weil sie alle Buchstaben der Thora zählten"[1]) und sagten, das Waw in גחון Lev. 11, 42 sei die Mitte sämtlicher Buchstaben des Pentateuchs; דרש דרש Lev. 10, 16 die Mitte aller seiner Wörter; והתגלח Lev. 13, 33 die Mitte aller seiner Verse[2]). Das Ain (תלויה) in מיער Ps. 80, 14 sei die Mitte der Buchstaben in den Psalmen, Ps. 78 Vers 38 die Mitte aller ihrer Verse. Die Zahl der Verse im Pentateuch wird dort mit 5888 angegeben[3]).

Arbeiten über ihre Geschichte finden sich bei G. Bergsträsser, Hebräische Grammatik . . . (= HG) Leipzig 1918 (vor allem § 5); ferner die weit ausführlicheren Beiträge von P. Kahle in H. Bauer und P. Leander's: Historische Grammatik der hebräischen Sprache . . . (= HG) Halle 1918 (vor allem § 6). Dort wird auch der babylonischen Massora eine eingehende Darstellung gewidmet.

[1]) Der Jeruschalmi Schekalim V deutet den Namen סופרים in anderer Weise: „weil sie halachische Sätze zahlenmässig zu formulieren gewohnt waren". Es ist bedeutungslos für unsere Betrachtung, welche Anschauung den Tatsachen entspricht. Der Hinweis genügt, dass der Babli, ohne eine gegenteilige Meinungsäusserung zu bringen, überliefert, die Früheren (הראשונים) hätten sich vor allem dem Zählen der Buchstaben gewidmet.

[2]) Traktat Soferim IX 3 gibt den Vers Lev. 8,15 an.

[3]) Aehnliche Stellen finden sich im Jalkut Ekeb § 855, wo die Verszahl mit 5892 angegeben wird. Auf welche Weise die im Babli gebrachte Zahl 5888 mit der massoretischen 5845 in Einklang zu bringen ist, weist mein Vater נ״י im „Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft" 1908 Nr. XII nach.

§ 2. Suchten diese ersten Massoreten durch das Zählen der Verse, Wörter und Buchstaben den Bibel- bzw. Pentateuchtext vor Hinzufügungen und Weglassungen zu schützen, so haben sie auch in sehr intensiver Weise der Gestalt der einzelnen Buchstaben ihre Aufmerksamkeit zugewandt, soweit diese Abnormität aufweist.

Die Mischna Pesachim IX 2 erwähnt den Punkt über dem He von רחקה Nu. 9, 10 (siehe auch Sifre z. St.); Sanhedrin 43 b die Punkte über die Buchstaben —ע לנו ולבנינו Dt. 29, 28; Baba-Mezia 87 a die drei Punkte über אליו Gn. 18, 9; Aboth d' Rabbi Nathan XXXIV die Punkte über את Gn. 37, 12; Traktat Soferim VI 3 zählt alle Wörter auf, welche Punkte über den Buchstaben tragen: (נקודות); die „umgekehrten Nunin" (נונין הפוכין) werden als סימנים Sabbat 115 b erwähnt für die Stellen Nu. 10, 35 u. 36, in Rosch-Haschana 17 b für die Stellen Ps. 107, 23—28, 40. Von „hängenden Buchstaben" (תלויות) bringt die älteste Literatur folgende: das Nun von מנשה Jud. 18, 30 wird angedeutet Baba-Bathra 109 b, genauer behandelt Jeruschalmi Berachoth IX 2. Das Ain von מיער Ps. 80, 14 kennt der Midrasch Thillim und Jalkut Hamachiri z. St., ferner Aboth d' Rabbi Nathan XXXIV, Wajikra rabba XIII 5 und Midrasch Schir haschirim III. Das „verstümmelte Waw" (ויו קטיעה) im Worte שלום Nu. 25, 12 erwähnt Kidduschin 66 b. Das „Schlussmem" (מם סתומה) in לםרבה Jes. 9, 6 wird Sanhedrin 94 a homiletisch gedeutet[1]) Megilla 16 b weiss, dass das Waw in ויזתא Est. 9, 9 ungewöhnlich lang „wie eine Ruderstange" (כמורדיא דלברות) ist. Die besondere Stellung des He Dt. 32, 6 wird angeführt Jeruschalmi Megilla 1, 9 und Midrasch Sch'moth rabba 24.

Wie die oben erwähnte Stelle Baba-Bathra die Kenntnis des „hängenden Nun", so setzt Menachoth 29 b wohl das „kleine He" (הא זעירא) von בהבראם Gn. 2, 4 zu seiner Midraschdeutung voraus[2]).

[1]) Kimchi erwähnt, zu Jes. z. St. eine Midrascherklärung, welche dieses מם כתומה mit dem מם פתוחה von הם הפרוצים (Neh. 2, 13) in Zusammenhang bringt.

[2]) Es sei hier bemerkt, dass die „grossen und kleinen Buchstaben"

§ 3. Ein besonderes Interesse wandten die Rabbinen schon in den ältesten Zeiten jenen biblischen Stellen zu, an welchen die Aussprache oder die Worterklärung in einem gewissen Widerspruch mit dem Schriftbild steht.

a. Als die einfachste Art in diesem Zusammenhang ist zu nennen: קרי וכתיב[1]). Ein Beispiel statt vieler: Gn. 12, 8 wird אהלה (mit He) geschrieben und אהלו (mit Waw) gelesen. Siehe Bereschith rabba z. St. Vgl. auch Megilla 25 b.

b. Häufige Erwähnung finden die חסירות ויתירות die defektiva (= ohne die Vokalbuchstaben Waw und Jod geschriebene Wörter) und plena (= mit den Vokalbuchstaben Waw und Jod geschriebene Wörter), vor allem deshalb, weil aus ihnen halachische Bestimmungen und zuweilen auch midraschische Deutungen gefolgert bezw. an sie angeknüpft werden. So bringt Chulin 60a das Wort מקרן (Ps. 69,32); Sanhedrin 4a: קרנת קרנת קרנות[2]) (Lev. 4, 25; 30; 34); בסכת בסכת בסכות (Lev. 23, 42; 43);

---

der Bibel im eigentlichen Talmud nicht ausdrücklich erwähnt werden (mit Ausnahme dieser zweifelhaften Stelle), während sie doch in der Massoraliteratur die ihnen zukommende Beachtung finden. Wenn mein verehrter Lehrer Professor Dr. D. Hoffmann הכ״מ in seinem Werke: Das Buch Leviticus (Berlin 1905) I. Teil S. 94 schreibt, „dass schon der Talmud und die ältesten Midraschim derartige Zeichen in verschiedener Weise zu deuten versuchen“, so bezieht sich dies wohl nur auf andere, hier bereits erwähnte Schreibabnormalitäten. (Die bei Hoffmann angegebene Stelle טור י״ד soll wohl 275 heissen).

[1]) Die von uns rekonstruierte Ochla-Urschrift, wohl die älteste „selbständige Massorasammlung“ enthält zwei geschlossene Teile, deren zweiter sich ausschliesslich mit diesen Thema beschäftigt, auch ein Beweis dafür, dass diese Art von Massora hohes Alter und besondere Bedeutung besitzt.

[2]) So die richtige Lesart nach der Münchener Talmudhandschrift, ebenso Raschi. Unsere Talmudausgaben lesen falsch. Die Bibelausgaben folgen der massoretischen Ueberlieferung gegen den babylonischen Talmud. Ueber das Verhältnis von Talmud und Massora vgl. § 7 dieses Kapitels.

ferner נפשת (Lev. 21, 11). In Babylon war zur Zeit des Talmuds die genaue Kenntnis dieser חסירות ויתירות nicht mehr vorhanden, sagen doch die Babylonier von sich: אנן לא בקיאין בחסירות ויתירות (Kidduschin 30 a).

c. Nedarim 37b erwähnt קריין ולא כתיבן: Wörter, welche gelesen, aber nicht geschrieben werden: פרת 2 Sam. 8, 3; איש 2 Sam. 16, 23; באים Jer. 31, 38; לה Jer. 50, 29; את Ruth 2, 11[1]); אלי Ruth 3, 5; 3, 17.

d. Nedarim a. a. O. bringt ferner כתיבן ולא קריין: Wörter, welche geschrieben aber nicht gelesen werden. נא 2 R. 5, 18; ואת[2]); ידרך Jer. 51, 3; חמש Ez. 48, 16; אם Ruth 3, 12.

e. Ausserdem nennt Nedarim a. a. O. עטור סופרים an fünf Stellen der Bibel.

Hai Gaon[3]) und nach ihm Aruch s. v. עטר geben folgende Erklärung: Die Dorfleute waren unkundig in Bibelversen und lasen fehlerhafterweise an vier Stellen ואחר statt אחר und einmal ומשפטיך statt משפטיך: Gn. 18, 5 וסעדו לבכם ואחר תעברו; Gn. 24, 55 תשב הנערה אתנו . . . ואחר תלך; Nu. 31, 2 ואחר תאסף אל עמיך; Ps. 36, 7 צדקתך כהררי אל ומשפטיך; Ps. 68, 26 קדמו שרים ואחר נוגנים. Diese Fehler sind umso verständlicher und daher auch umso schwerer auszurotten gewesen als es sich um Stellen handelt, in welchen man dem Sinne nach wirklich ein solches Waw „erwartet" hätte.[4]) ואתו סופרים

---

[1]) Der Wilnaer Gaon z. St. streicht — mit Recht — dieses Beispiel.

[2]) Vgl. die Glosse des Wilnaer Gaon u. R. Jecheskiel Landau.

[3]) Siehe שיטה מקובצת z. St.

[4]) Vgl. die sogenannten סבירין in der massoretischen Literatur. Man versteht darunter Wörter oder auch Sätze, die eine Gestalt aufweisen, welche man nicht „erwartet". Da durch solche Listen häufige und dauernde Fehlerquellen im Bibeltext verhütet werden, nehmen sie eine bedeutende Rolle in den Massorawerken ein. P. 292 bringt eine Liste mit der Ueberschrift „5 ה׳ מילין בחד ענין דכמעין בהון ומתחלפין ähnliche Wörtergruppen in einem Abschnitt, über deren abwechselnde

וסלקו להני ווי והוו קרי אחר תעברו . . . וכד חזו סופרים קא עטרי להו להלין ווי הוי קרו להו להלין מילי עטור סופרים „die Soferim strichen die Wawin und daher wurden diese Stellen עטור סופר Streichung der Soferim genannt“. Dieser Erklärung von Hai Gaon kommt besondere Autorität zu, weil er der Zeit der lebendigen mündlichen Ueberlieferung, (vor allem der erst später entwickelten Massorawissenschaft) angehört, ebenso wie Tossaphot Chulin 44a von den הלכות גדולות sagt: כל דבריהם דברי קבלה. Ferner findet Hai's Erklärung darin eine starke Stütze, dass — wie er selbst sagt — kurz vor seiner Zeit Bibelhandschriften mit den betreffenden Fehlern noch vorhanden waren. Hinzuzufügen ist, dass Kennicott mehrere Codices mit diesen Fehlern anführt, dass ferner die Münchener Talmudhandschrift, deren phototypische Reproduktion ich eingesehen habe, eine Lesart bringt, welche der von Hai gegebenen Erklärung völlig entspricht. Allerdings ist Raschi's[1]) und Ram's

---

Verschiedenheit man leicht irren kann. . . . .“ Oder P 274 כ׳ פסוקים דמשתבשין בהון י״ד מנהון מיחדין וסימן אלין דנכבין וי״ו ואלין דלא נסבין וי״ו „Verzeichnis von 20 Versen, in deren Wortfolge (Völkernamen Palästinas) sich leicht Fehler einschleichen. . . .“

[1]) Nach Raschi ist die Bedeutung von עטור סופרים, dass die Massoreten auf den „Redeschmuck“ hingewiesen hätten, der darin besteht, dass es Gn. 18, 5 אחר תעבורו und nicht, wie man erwartet hätte, תעבורו אחר, Ps. 68, 26 קדמו שרים אחר נוגנים und nicht . . . . אחר נוגנים קדמו usw. heisst. Und zwar erklärt er: עטור סופרים: שמעטרין הדיבור דהכי משמע יפה. Der Ran z. St. wieder sagt: כל הני אחר מיותרין הן ואינן אלא לתפארת הלשון „diese Wörtchen אחר sind in den betreffenden Stellen eigentlich überflüssig und dienen nur als Redeschmuck.“ Betreff der sprachlichen Bedeutung des Wortes עטור sei gesagt: Nach den beiden letzten Erklärungen kommt es von עטר „schmücken“ (Ps 65, 12 עטרת שנת טובתך, Ps 103, 4 המעטרכי חסד); nach Hai Gaon von עטר „entfernen“ (Gittin 86 a פטיר ועטיר „entlassen und entfernt“; Targum zu 1 R 22, 44 רק הבמות לא סרו: בכתא לא עטרא). Nach der Erklärung meines Vaters נ״י ist die oben zitierte Stelle קא עטרי להו להלין ווי zu übersetzen: „sie umgaben die Wawin mit einem Ringelchen“, um sie dadurch als Schreibfehler zu kennzeichnen. Die primäre Bedeutung von עטר scheint in der Tat „umgeben“ zu sein, Vgl. 1 Sam 23, 26: עוטרים את דוד „umringten den David“ und Berachoth

Erklärung zu entnehmen, dass sie diese Lesart nicht vor sich hatten. Vgl. auch A. Geiger, Urschrift S. 252.

f. In engem Zusammenhang mit עיטור סופרים steht תקון סופרים. Mechiltha Ex. 15, 7 zählt 11 Stellen auf[1]). Vgl hiezu Raschi zu Gn. 18, 22: תקון סופרים הוא זה אשר הפכוהו רז״ל לכתוב כן. Diese Worte, nach welchen unter תקון eine wirkliche Textverbesserung zu verstehen sei, stammen nicht von Raschi, wie von verschiedenen Seiten nachgewiesen wird. Raschba (zitiert nach מזרחי z. St.)[2]) bringt bereits eine andere Auffassung: ופירוש תקון סופרים בכל מקום אין הכונה בו חלילה שהוסיפו על מה שכתיב בתורה או ששינו ממה שכתוב בתורה אלא שהם דקדקו ומצאו לפי ענין כל אחד ואחד מן הכתובין ההם שעקר הכונה לא היתה כמו שנראה ממ״ש בספר אלא צד כונה אחרת ולא היה לו לכתוב כן אלא כן אלא שכנה הכתוב ולא קראום תקון סופרים אלא שהם דקדקו ופירשו שהם כנוים. „תקון סופרים darf man nicht in dem Sinne verstehen, als ob die Massoreten im Texte Hinzufügungen angebracht oder ihn in irgend einer anderen Weise geändert hätten, sondern sie haben nach genauer Prüfung des Textes gefunden, dass der eigentliche Sinn des Verses sich nicht aus der einfachen Worterklärung ergibt, sondern dass man auf Grund der überlieferten Sinnerklärung einen anderen Wortlaut erwartet hätte. Nur aus Ehrfurcht vor der Gottheit, aus Gründen der Euphemie wählte der Text diese ungewohnte Ausdrucksweise. Weil nun die סופרים auf Grund ihrer genauen Textforschungen zu der Auffassung gelangt sind, dass

51 a: מצטרהו בתלמידים und מעטר ליה בגטלי. Vulgärjüdisch wird noch heute ein Schreibfehler „Greis“ genannt, deren sprachliche Bedeutung schon den Geist vieler Gelehrter beschäftigt hat. Die Frage erledigt sich leicht durch den Hinweis, dass dieser „Greis“-„Kreis“ (als Zeichen der Korrektur) ist.

[1]) Aehnliche Angaben finden sich Jalkut z. St. § 247, ferner Tanchuma Ex 15, 17 und Sifre zu Nu. 10, 35.

[2]) Siehe auch בעל העקרים פכ״ב כ״ג ; הליכות עולם שער ב׳ פ״ב ; (De Rossi) מאור עינים (אמרי בינה) פרק י״ט ; מזרחי zu Nu. 11, 15.

der Text כנוים „Umschreibungen“ zur Vermeidung von Anthropomorphismen gebraucht hat, nennt man diese betreffenden Stellen תקוני סופרים.“

Dieser traditionellen Anschauung steht die der Neueren[1]) gegenüber, man verstehe unter תקוני סופרים „Textverbesserungen der Schreiber“. Diese Meinung widerspricht der Talmudstelle Megilla 25 a, nach welcher es nicht einmal erlaubt ist, bei der Thoravorlesung כנוים[2]) zu gebrauchen, um in keiner Weise — auch nicht bei der Rezitation — eine Veränderung am überlieferten Texte anzubringen. Vgl. Schebuoth 36 a.

§ 4. Ebenso wie der Bibeltext ist auch die Aussprache der Wörter — die Vokallaute — älteste Tradition.

Sanhedrin 4 a heisst es: יש אם למקרא „die überlieferte Aussprache ist für uns massgebend.“ Nedarim 37 b spricht von מקרא סופרים „einheitliche Ueberlieferung des Vokaltextes[3]). Da es

[1]) Bergsträsser H G § 3 i. S. 18; Kahle H G § 6 l. S. 76.

[2]) Unter כנוים versteht man eine Aenderung des Textes aus Gründen der Ehrfurcht vor Gott oder aus Anstandsrücksichten den Menschen gegenüber. Megilla 25 a spricht von dem מכנה בעריות, der — nach Maimonides Erklärung — bei der Vorlesung des Abschnitts über die verbotenen Ehegrad statt der zweiten die dritte Person gebraucht, um seinen Nebenmensch in diesem Zusammenhang nicht direkt anzusprechen.

[3]) Der „Raschikommentar“ zur Stelle versteht darunter die mündliche Ueberlieferung alter Vokale, die deshalb unerlässlich ist, weil die Vokale nicht geschrieben werden. Es wäre jedoch — so meint Raschi — auch vor der Schöpfung der Vokalsysteme möglich gewesen sie zu bezeichnen und zwar durch die sogenannten Vokalbuchstaben (אמות הקריאה, matres lectionis). Die Stelle dort muss im einzelnen so erklärt werden: Zuerst spricht „Raschi“ vom Worte אֶרֶץ und meint, es hätte אירץ geschrieben werden können (also nur mit Konsonanten und matres lectionis). Dann bringt er die Pausalform אָרֶץ (Raschi hatte sicherlich in seinem Manuskript dies Wort zum Unterschiede von dem vorhergehenden mit Vokalen versehen; sie sind aber im Drucke verloren gegangen) und glaubt, sie hätte אאריץ oder אהריץ geschrieben

aber an äusseren, schriftlichen Ausdrucksmitteln zur Wiedergabe der Vokale fehlte. — das erste Vokalisationssystem wurde frühestens im 6. Jahrhundert geschaffen — musste die Behandlung der Vokale sich in sehr engen Grenzen bewegen; aber umso grössere Bedeutung gewinnt die Vokalisation in der eigentlichen massoretischen Literatur. Als bemerkenswerte Stelle, welche als Vorläufer dieser späteren Zeit angesehen werden kann, sei Sanhedrin a. a. O. zitiert, wo

---

werden können. Ferner wäre es möglich gewesen statt שמים (mit Vokalbuchstaben) שאמאים, statt מצרים (mit Vokalbuchstaben) מיצראים zu schreiben. Diese unser Auge störenden Wortbilder, welche wir wohl nur aus den Heften der Schulkinder, die, wie so oft auch hier die einfachsten Ausdrucksmittel zu finden wissen, kennen, sind nicht nur graue Theorie, sondern besitzen wirklich sprachliche Existenz. Sie finden sich nämlich durchweg im Mandäischen, der Sprache einer heidnisch-gnostischen Sekte (auch Sabier und Johanneschristen genannt), deren Existenz sich ungefähr seit dem 4. Jahrhundert im Euphrat- und Tigrisgebiet nachweisen lässt und deren religiöse Schriften, trotzdem das Volk sich heute zumeist der arabischen Sprache bedient, in einem eigentümlichen, dem Babylonisch-Talmudischen und Syrischen am nächsten stehenden ostaramäischen Dialekt geschrieben sind.

Der Ran z. St. versteht unter מקרא סופרים 1. die Aussprache der Pausalformen (statt אֶרֶץ: אָרֶץ) 2. die Aussprache der Dualendungen, in welchen ein Pathachlaut gesprochen, aber kein Aleph geschrieben wird. Er hätte auch sagen können, dass die Gemara mit dem Worte שמים ebenfalls die Pausalendung meint. Durch seine Erklärung jedoch motiviert er die Anführung dieses Wortes, welche sonst unnötig gewesen wäre, da die Pausalformen bereits durch אָרֶץ vertreten sind. Andererseits vermisst er die matres lectionis bei den übrigen Wörtern nicht, hält sie aber für notwendiger bei diesen Dualendungen, weil das Jod als Vokalbuchstabe auf ein unmittelbar vorhergehendes Pathach nicht schliessen liesse.

Der oben behandelte „Raschikommentar" ist in Wirklichkeit nach der allgemeinen Ansicht von R. Gerschon. Sie entbehrt jedoch nach einer einwandfreien wissenschaftlichen Begründung. Von der Massorawissenschaft aus liessen sich Beiträge zur Klärung dieser Frage in der Weise bringen, dass die im Kommentar enthaltenen massoretischen Bemerkungen mit dem verglichen werden müssten, was sonst über seine massoretischen Anschauungen bekannt ist. Falls sich wirklich dieser Kommentar als ein Werk des מאור הגולה nachweisen liesse, so hätten die darin enthaltenen massoretischen Erörterungen eine ganz

die Bemerkung gebracht wird, dass Lev. 12,5 שְׁבֻעַיִם (nicht שִׁבְעִים), Ex 23, 19 בַּחֲלֵב (nicht בְּחֵלֶב) gelesen werden muss [1]).

§ 5 Auch die Tonweisen (bei der Thoravorlesung) und — was damit unmittelbar zusammenhängt — die Abteilung der Verse gehören zur mündlichen Ueberlieferung. כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן „Wir dürfen keine andere Versabteilung machen als Moses“ (Megilla 25a.). Der Talmud in Megilla 3a und Nedarim 37b berichtet, dass Esra besonders die Kenntnis der Abteilungen der Verse (פסוקים) und der Trennungsakzente (פסקי טעמים) förderte. Dass dies für die korrekte Lesung der Bibel von grosser Bedeutung war, ergibt sich ohne weiteres, man denke nur an die zahlreichen Pausalformen (aus מַיִם wird מָיִם; aus יָדְךָ wird יָדֶךָ usw.) Siehe auch Chagiga 6b.

§ 6 Wenn wir über das aus der ältesten jüdischen Literatur gewonnene massoretische Material Rückschau halten, so ergibt

besondere Bedeutung. Denn R. Gerschom war nicht nur eine talmudische Grösse, sondern auch ein sehr bedeutender Massoret. Heidenheim führt eine Stelle an aus einer Handschrift zu Gn. 40, 2; sie lautet: מצאתי במסרת הגדולה שכתב רבינו גרשם מאור הגולה כתוב בסימן דהד מן פ״ם מן חד חד על ויקצף פרעה על׳ שני סריסיו על שר המשקים. Wie diese Verse aufzufassen sind, in welchem Verhältnis R. Gerschom zur Ochla w'ochla-Urschrift steht, wird im weiteren Verlauf der Arbeit eingehend erörtert werden.

1) Wie diese einzige Stelle, wo der Talmud deutlicher über die Vokalisation spricht, von gleichen Konsonantenbildern mit verschiedener Vokalisation handelt, so beginnt auch die Vokalisationsbezeichnung im Syrischen und Hebräischen damit, dass solche gleiche Konsonantenbilder „oben“ (מלעיל Vokal mit vollerer Aussprache) und „unten“ (מלרע, Vokal mit leichterer Aussprache) mit Punkten versehen wurden. Siehe H. Graetz in „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ (MGWJ) XXX (1881) S. 348—367; 395—405. Es ist leicht einzusehen, dass zu einer Zeit, da nur der Konsonantentext schriftlich fixiert war, das Bedürfnis, die überlieferte Vokalisation zu schützen, sich am frühesten und intensivsten dort fühlbar machte, wo verschieden lautende Worte mit denselben Konsonanten geschrieben und deshalb der stetigen Gefahr einer Fälschung ausgesetzt waren. Massora und das erste Vokalisationssystem suchten in dieser Weise vorzubeugen.

sich die wichtige Tatsache, dass die verschiedenen Arten massoretischer Tätigkeit, wie sie uns in späteren Jahrhunderten begegnen, bereits bei den Alten in ihren Uranfängen zu finden sind? Das Material ist seiner Quantität nach allerdings sehr gering[1]; es ist jedoch zu bedenken, dass d i e i n d i e s e n W e r k e n e n t h a l t e n e n m a s s o r e t i s c h e n Angaben n u r g e r i n g e s c h r i f t l i c h e S p u r e n sind einer Wissenschaft, die meist mündlich betrieben wurde und ausserdem noch andere Hilfsmittel besitzt, um diese mündliche Ueberlieferung zu stützen, wie das nächste Kapitel zeigen wird. Statt vieler Beweise sei nur auf folgendes hingewiesen. Die alten Massoreten überliefern, dass das Waw in גחון die Mitte der Buchstaben in der Thora sei (siehe oben § 1). Dies setzt voraus, dass sie die Buchstaben gezählt haben und deren genaue Zahl kannten. D e n n o c h i s t i n d i e s e r L i t e r a t u r k e i n e A n g a b e s o l c h e n I n h a l t e s e r h a l t e n.

Ferner finden sich in den Massorawerken viele Listen, welche der A r t i h r e s I n h a l t e s n a c h u n d a u c h a u s a n d e r e n G r ü n d e n i h r e E n t s t e h u n g d e r ä l t e s t e n Z e i t v e r d a n k e n m ü s s e n, o h n e d a s s s i e i n d e n T a l m u d e n u n d ä l t e r e n M i d r a s c h s a m m l u n g e n a n g e f ü h r t w e r d e n. Ihr Inhalt bezieht sich auf sehr wesentliche Schreibabnormitäten, welche doch sicherlich bei den gewissenhaften Massoreten eingehende Bearbeitung gefunden haben. Es handelt sich um die Liste der Buchstaben, welche grösser oder kleiner als die übrigen geschrieben werden (אותיות גדולות וקטנות P 82, 83, 84, 178); ferner der קופין דבוקין P 161, d. h. die Angabe von den beiden Wörtern בקמיהם (Ex. 32, 25) und הפקדים (Nu. 7, 2), in welchen das Kuf in der Weise geschrieben ist, dass sein senkrechter Strich mit dem oberen Querstrich verbunden ist. — Den Listen der „grossen und kleinen Buchstaben“ muss auch noch aus folgenden anderen Gründen ein hohes Alter zugesprochen werden. Während die Terminologie der Massora, vor allem auch die Ueberschriften der einzelnen Listen rein

[1] Auf Vollständigkeit macht unsere Sammlung keinen Anspruch.

aramäisch ist (z. B. P 250 די זוגין מן ב״ב בענינא קדמא נס״ב לא ותני לא י״ח זוגין מן חד וחד הד מלרע וחד מלעיל ל׳ בריש תיבות׳ oder P 48 נס״ב לא usw.) und das Wort אתין (z. B. P 40) für „Buchstaben" verwendet, tragen diese Listen den mischna-hebräischen „Ausdruck . . . אותיות als Überschrift. Wir sind daher berechtigt, mit grosser Wahrscheinlichkeit ihre Entstehung in die Zeit zu setzen, da das Hebräische noch Schulsprache war. [1]) Unterste Grenze dieses Zeitraumes ist das zweite Jahrhundert n. d. g. Z., die Zeit des Abschlusses der Mischnaredaktion, welche das Aramäische noch bewusst meidet[2]).

---

[1]) Es ist leicht erklärlich, dass andere, ebenso alte Listen in ihren Überschriften nicht mehr die ursprüngliche Terminologie erhalten haben. Sie sind eben von Späteren aramäisiert worden, um sie den anderen anzugleichen. Aus Übereinstimmung und Gleichheit in den Überschriften lässt sich nichts für die Feststellung von Quellenscheidungen und Altersunterschieden entnehmen, weil sie stets Analogiebildungen einer späteren Zeit sein können. Beweiskräftig sind nur Differenzen in der Terminologie. — Wie im weiteren Verlauf der Arbeit bewiesen wird, gehören gerade diese Listen der אותיות גדולות וקטנות und vielleicht auch der קופין דבוקין weder der Ochla w'Ochla - Urschrift, noch der späteren, von ihr abhängigen Massorasammlung H an. Und wenn sie in der noch jüngeren P angeführt werden, so sind sie auch dort höchstwahrscheinlich Zusätze, welche in der ersten, eigentlichen Rezension dieser Massorasammlung nicht vorhanden waren. Es nimmt daher nicht Wunder, dass gerade diese Listen die alte Terminologie erhalten haben.

[2]) Wenn auch nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil das Hebräische in der Volkssprache immer mehr und mehr dem Aramäischen weichen musste, — Esra liess (natürlich einem Bedürfnis der Zeit Rechnung tragend) die Vorlesung der Thora von einer aramäischen Uebersetzung begleiten (Megilla 3a, u. Nedarim 37b); Nehemia ruft aus (Neh. 13, 24): „Ihre Kinder sprechen zur Hälfte Aschdadisch und verstehen das Hebräische nicht mehr — so suchten doch die Rabbinen mit aller Kraft das Hebräische als Schulsprache zu erhalten. So sagt Rabbi in Baba-Kama 82 b zu seinen Leuten: „Was soll in Palästina das Syrische. Sprechet entweder hebräisch oder griechisch!" Es ist auch bekannt, dass die Magd von Rabbi dadurch zur literarischen Berühmtheit gelangt ist, dass die Schüler des Lehrhauses aus ihren Reden sich Aufschluss über manche hebräische Ausdrücke holten, die ihnen nicht mehr verständlich waren (Megilla 18 a).

§ 7. Talmud (Traktat Soferim [1]) eingeschlossen) und Midrasch einerseits, Massorawissenschaft andererseits stehen sich nicht als fremde Wissenszweige gegenüber, sondern haben viele Grenzgebiete gemeinsam, ja sie ergänzen sich gegenseitig und setzen einander voraus. [2]) Unbedingte Autorität kommt keinem dieser grossen Gebiete zu. Talmud und Massora zeigen eine Fülle von Differenzen, die auf den Lehren verschiedener Schulen beruhen. Vor allem haben sich auch die späteren Massoreten nicht verpflichtet gefühlt, inbezug auf ihr Wissensgebiet die unbedingte Autorität des Talmuds anzuerkennen, sondern haben oft — auf ihre lebendige Überlieferung und wohl auch auf die Mehrzahl der ihnen vorliegenden Bibelkodices sich stützend — anders entschieden. Die Wilnaer Talmudausgabe Sabbath 55 b bringt eine Glosse von R. Akiba Eger, welche die zahlreichen Differenzen zwischen Talmud und Massora aufzählt. Im Werke הפלאה שבערכין Breslau (1830) s. v. כאה von R. Jesaia Berlin wird diese Liste noch reichlich vermehrt. Nach der traditionellen Auffassung ist bei diesen Widersprüchen den massoretischen Angaben der Vorzug zu geben. Falls diese auch divergieren, entscheidet der herkömmliche Brauch, der sich bei uns auf die Autorität folgender Werke stützt: מנחת שי von Narzi (Mantua 1742—4); אור תורה von Lousano (Solkiew 1747); מסורת סייג לתורה von R. Meir Abulafia (Berlin 1761); תקון סופרים von Salomo Dubno (Erstausgabe in חומש נתיבות השלום Berlin 1783) und vor allem die verschiedenen Thoraausgaben von W. Heidenheim (z. B. מאור עינים, Rödelheim 1818). In welchen Fällen die Verletzung gewisser massoretischor Ueberlieferungen (z. B.

[3]) Obwohl die Redaktion dieses Traktats, ebenso wie die der meisten Midraschim verhältnismässig jung ist, so sind doch ihre einzelnen Überlieferungen zum grossen Teil ebenso alt wie die der Mischnajoth und Gemara. Wir können sie daher inbezug auf unsere Untersuchungen einheitlich behandeln. — Im allgemeinen besitzen die מסכתות קטנות, zu welchen auch מסכת סופרים zählt, für halachische Entscheidungen nicht dieselbe Autorität wie der übrige Talmud; es gibt jedoch Ausnahmen. Vgl. Tossaphoth Berachoth 18a s. v. לסתר wo es heisst: יש דברים שאנו מניחין הגמרא שלנו ואנו עושין כספרים החיצונים.

[4]) Vgl. oben S. 468 und dazu Baba-Bathra 109 b, Menachoth 29 b.

אותיות גדולות וקטנות, אותיות נקידות, אותיות עקימות ולפיפות) ein ספר תורה für religiöse Zwecke unbrauchbar macht, erörtern טור יו"ד רע"ה, רמב"ם הלכות ספר תורה פ"ק ז' הל' ט וי"א. שו"ת חתם סופר יו"ד רס"ה, רס"ט וכו'.

(Fortsetzung folgt).

Philosophie des Organischen.[1])

Von Dr. Oskar Wolfsberg, Berlin.

Nur einige Worte sollen dem Referat des Werkes, dessen Titel in der Ueberschrift genannt ist, vorangehen; ausführlicher werde ich seine Bedeutung im Anschluss an die Inhaltsangabe würdigen.

Ich will dem Einwand begegnen, dass nur gewaltsam ein Zusammenhang zwischen diesem Werk und dem Interessenbereich dieser Zeitschrift hergestellt werden könne. Nicht wie in vergangenen Jahrzehnten freilich soll fürder naturwissenschaftliche Forschung nur für apologetische Bestrebungen bei uns in Frage kommen. Ich halte es vielmehr für die Neubegründung jüdischer Religionsphilosophie für unumgänglich, sich mit den Tatsachen und dem spezifischen Geist der Wissenschaft vertraut zu machen, und niemand kann leugnen, dass gewissen Zweigen der Naturwissenschaft: Physik, Chemie und Biologie eine hervorragende Rolle dabei zufällt. Nur auf ihnen erhebt sich moderne Philosophie. Wie aber Drieschs Hauptwerk biologischen Charakters in ganz besonderer Weise sowohl den reinen Forscher wie auch den religiösen Denker befruchtet, das kann erst nach dem Referat oder noch besser: nach der Lektüre des Buches gewürdigt werden.

Das Buch hat bereits seine Geschichte, die nicht nur um des Autors willen Interesse hat. Driesch ist seit Beginn der neunziger Jahre in der Wissenschaft bekannt; zunächst als befähigter Zoologe, der experimentell und durch scharfsinnige Analyse sich ausgezeichnet hat. Schon vor der Jahrhundert-

1) Gifford-Vorlesungen, geh an der Univ. Aberdeen 1907—08 von Hans Driesch, Köln, 2. verb. u. teilw. umgearb. Aufl. Leipzig, Wilh. Engelmann 1921.

wende begannen in ihm Zweifel an der Richtigkeit der Maschinentheorie des Lebens, die, von älteren Forschern vorbereitet, besonders unter dem Einfluss Helmholtz' und Du Bois-Reymonds gesiegt hatte. In vorbereitenden Abhandlungen und Büchern[2]) hat Driesch zunächst seinen Neovitalismus begründet. Die erste historische und systematische Darstellung des Vitalismus findet sich in seinem „Der Vitalismus als Geschichte und Lehre."[3]) Seine Sonderstellung in der Wissenschaft hat ihm neben vieler Gegnerschaft auch grosse Wertschätzung eingetragen, die in seiner Berufung zum Gifford Lecturer in Aberdeen zu besonderem Ausdruck kam. Hier erweiterte er seine Lehre zur Philosophie des Organischen[4]): ein Standard Work. In Drieschs Leben ist es ein Wendepunkt geworden, weil er nun zur Philosophie überging; in seiner neuen Eigenschaft beschenkte er uns mit einer Reihe staunenerregender Werke.[5]) Auf der Höhe des philosophischen Schaffens gibt er uns jetzt eine zweite Auflage seines „Grenzwerkes", ein Zeichen, dass sowohl der Philosoph der Biologie die Treue bewahrt hat und ihr seinen Geist einhaucht, wie dafür dass er von der Biologie Bereicherung für die reine Philosophie erhofft. Ohne Uebertreibung darf man das Werk zu den Marksteinen der geistigen Entwicklung rechnen und den Autor bewundern, der bis ins kleinste den Fortschritt der Biologie verfolgt, aus dem Detail aber einen Bau von Dauer und Schönheit errichtet hat. Meine Verehrung und Dankbarkeit für den Mann hat die Lektüre mir zur schönen Pflicht und das Referat zur frohen Aufgabe gemacht. Bleibt er für mich doch — vom persönlichen Gewinn, den ich heimtrage, abgesehen — ein Denker, dessen Geistesweg den Pfad vorzeichnet, den die Gesamtheit im Laufe der Geschichte gehen muss und wird.

---

[2]) z. B. Lokalisation morphogenetischer Vorgänge; ein Beweis vital. Geschehens. 1899.

[3]) Leipz. Ambr. Barth 1905.

[4]) engl.: The Science and Philosophy of the Organism, deutsch, Leipz. Engelmann 1909.

[5]) Ordnungslehre, Logik als Aufgabe. Wirklichkeitslehre. Wissen u. Denken u. a. m.

I. Das Referat.

A. Biologie.

1. Die Einführung bestimmt zunächst die philosophische Methode des Verfassers, die für die Biologie den Standort der Logik oder Ordnungslehre wählt und sich zunächst aller Metaphysik fernhält: das Empirisch-Wirkliche und innerhalb seiner die Natur (d. h. das, was im Raum ist und geschieht) ist mein Phaenomen. Wahrheit ist auf diesem Boden Widerspruchslosigkeit und Vollständigkeit und kann erst möglicherweise später mehr bedeuten. Die 3 Typen des Wissens vom Gegebenen sind auch für den Gang dieses Werkes von grosser Bedeutung: die 2 Wege der Naturwissenschaft: die Auffindung der Gesetze und die Systematik sind bekannt. Jener hat ihr den Charakter des Nomothetischen (Windelband) eingetragen, d. h. gesetzgebend; die Formulierung des Gravitationsgesetzes, die Auffindung des Befruchtungsprozesses gehören dahin. Systematik leistet die Chemie in der Aufstellung der Reihe der Elemente, die Zoologie in der Tierreihe. Beiden gegenüber aber gibt es Geschichte, die es mit den Besonderheiten, den Einzigkeiten zu tun hat und von Windelband als idiographische Methode bezeichnet worden ist. — Das soll nun auf Lebewesen angewandt werden. Was ist ein Lebewesen? Das allgemeinste Kennzeichen ist die typisch-kombinierte Form; aber nicht nur das Individuum, auch seine Teile können wieder in derselben Weise zusammengesetzt sein; ausschlaggebend aber ist der Wandel der individuellen Form im Laufe des Daseins, und so wird Morphogenese zum Charakteristikum. Da auch die gestörte Form sich wiederherstellt, so gibt es neben der Physiologie der Entwicklung eine Lehre von der Restitution, und ihnen schliesst sich die der Vererbung an, die an die Fortpflanzungsfähigkeit anknüpft; ihr folgt Systematik und Deszendenztheorie als Problem. Die Kernfrage aber ist: Ist das Leben nur eine Kombination physikalischer und chemischer Vorgänge oder hat es Eigengesetzlichkeit?

2. Der gemeine Seeigel wird von Driesch als besonders

geeignetes Objekt für das Studium der Formentwicklung und restitutiver Prozesse zunächst studiert. Dabei werden die Zelle, die Befruchtung und Entwicklung geschildert und die Anfänge analytischer Formenlehre auf Grund der Beschreibung dargestellt. Hiernach ist im beschreibenden Sinn gewiss im Lauf der Entwicklung des Individuums eine Entfaltung sichtbarer Mannigfaltigkeit vorhanden, also Epigenesis im Gegensatz zur Evolution [6]) fraglos. Denn in der Ontogenese besteht eine Erhöhung der Mannigfaltigkeit sowohl für die Zahl der Elemente (Zellen), wie für die Bauart und die Stufigkeit (Gewebs- und Organdifferenzierung beim Erwachsenen weitergehend als embryonal). Doch ist die deskriptive Methode beschränkt, und so verdanken wir die Fortschritte der biologischen Analyse dem Aufkommen der experimentellen Forschung, wie sie nach einigen Vorläufern (W. His sen. u. a.) in klarster Weise W. Roux durch seine Experimente am Frosch (1888) und sein entwicklungsmechanisches Programm (1890) begründet hat. Roux trennte die ersten beiden Furchungszellen des befruchteten Froscheis und erhielt nun aus jeder Zeile einen halben Embryo; beide Halbembryonen verhielten sich, als ob ein ganzer in der Mitte durchschnitten worden wäre: Roux erblickte darin einen Beweis für Weismanns Auffassung, dass im Ei eine sehr komplizierte Struktur sei, die die Entwicklung durch ihre Zerlegung leite mit Hilfe der Kernteilung.

1891 versuchte Driesch dasselbe Experiment am Seeigelei und war höchst erstaunt, nicht 2 Halbembryonen sondern zwei ganze von halber Grösse zu erhalten. Der Versuch wurde bei anderen Eiern, auch beim Frosch [7]), durch Pressen der ersten Furchungszellen zwischen zwei Glasplatten wiederholt, mit demselben Erfolg. Damit war jedenfalls Weismanns Theorie widerlegt, und es muss im Protoplasma eine

[6]) Evolution ist die Lehre von der Präformierung aller Teile im Keim, Epigenesis die Lehre von der Neubildung der Teile aus undifferenzierter Anlage.

[7]) Beim Frosch muss ausser dem Pressen auch eine Drehung der Zellen ausgeführt werden (Schultze und Morgan).

intime Struktur vorhanden sein, die Bilateralität[8]) und Polarität bewirkt. Es kann also aus eben und demselben Verschiedenes werden, je nachdem die Furchungszellen im Verband bleiben oder von einander getrennt werden.

Diese primäre Regulationsfähigkeit des Eies aber hat ihr Analogon in Prozessen bei weiter differenzierten Stadien. Auch im Stadium der Blastula, wo die Zellen sich zu einer Hohlkugel angeordnet haben, können bei der Halbierung zwei ausgebildete Organismen entstehen. Wir können nun nach Drieschs Terminologie so sagen: im Keim liegen morphogenetische Potenzen, auf deren Verteilung es in der Entwicklung ankommt. Die Furchungszellen haben eine grössere prospektive Potenz (d. h. künftige Möglichkeit) als prospektive Bedeutung d. h. als ihr wirkliches Schicksal ergibt. Aus jeder der Furchungszellen auch weiterer Stadien kann der ganze Organismus werden; aber es wird doch nur unter bestimmten Verhältnissen.

Das Studium der Mittel und der Ursachen der Formbildung will nun die Faktoren kennen lernen. Wachstum, Zellteilung gehören zu den inneren Mitteln, die äusseren umschreiben die Bedeutung des Milieus: Wärme, Sauerstoff, Salzgehalt des Wassers. Gerade letztere sind für die spezifische Form wichtig, und wir verdanken Herbst sehr wichtige Aufschlüsse über die Aufgabe des Kalks, der von Skelettbildung abgesehen, überhaupt den Kontakt der Zellen gewährleistet: das Radikal der Schwefelsäure SO_4 ist notwendig für Bilateralität und Pigmentbildung u. v. a.

Als Ursache bezeichnet Driesch den Faktor, von dem die Lokalisation abhängt. Licht und Schwerkraft bedeuten für Pflanze viel als äussere formative Reize, während im Tierreich wohl nur innere eine Rolle spielen. Wenn bei der Pluteuslarve des Seeigels die Arme vom Skelett in Abhängigkeit stehen dergestalt, dass Mangel des Skeletts Mangel der Arme, abnorme Lage jenes auch bei diesem abweichende Lage bedingt, so haben wir in dieser Abhängigkeit einen inneren formativen Reiz vor

[8]) Symmetrie.

uns. — Bei diesen Fällen spielen chemische Agentien (Hormone) gewiss eine Rolle. — Doch wäre es ein Irrtum zu meinen, dass im Embryonalen die Entwicklung eines jeden Teils von jedem anderen abhängt. Im Gegenteil gilt für die Teile die Tatsache der Selbstdifferenzierung d. h. die unabhängige Entwicklung. Wenn dennoch das Ergebnis eine Einheit und kein Auseinanderfallen der Teile ist, so müssen Harmonien vorhanden sein, die von vornherein das Endstadium sichern. Eine dreifache Harmonie lehrt Driesch: der Konstellation, der Kausalität und der Funktion. Da sie vorgebildet ist, kann man die Morphogenese statisch-teleologisch (etwa: ruhend-zweckmässig) nennen.

All das war primäre Regulation, denn die Störungen werden durch die Natur des in Rede stehenden Prozesses (der Morphogenese) selbst ausgeglichen. Sekundäre Restitutionen sind wiederherstellende Prozesse, die dem Normalen fremd sind (die Regeneration eines abgetrennten Beins beim Molch oder Adventivbildungen)[9]; Umdifferenzierung spielt dabei eine wichtige Rolle. Ein besonders markantes Beispiel weitgehender Restitution ist Clavellina, eine Ascidie, die einen sehr eigentümlichen Bau hat. Sie besteht aus zwei gegeneinander abgesetzten Teilen: dem Kiemenkorb und Eingeweidesack. Wenn man diese von einander trennt, dann regeneriert der übriggebliebene den fehlenden. Aber die regenerative Fähigkeit geht noch weiter: der isolierte Kiemenkorb kann noch weiter geteilt werden, und jedes Bruchstück dieses Kiemenkorbs ist noch imstande, nicht nur den ganzen Kiementeil, sondern auch den Eingeweidesack, also das ganze Tier, wenn auch in sehr verkleinertem Masstabe wiederzubilden.

5. Auf der Basis des bisher Vorgetragenen erhebt sich nun ein Beweis des Vitalismus. Systeme, die Elemente enthalten, die gemeinsam auch dann das Ganze bilden können, wenn durch einen Eingriff ein Teil der Elemente entfernt ist, während sie sonst nur ein Teil des Ganzen werden, nennen wir harmonisch-aequipotentiell. Das wahre Schicksal eines Elements hängt

[9]) Restitution-Wiederherstellung der Organisation. Regulation der Funktion. Regeneration Wiederbildung des zerstörten Teils an seinem Platz. Adventivbildung ausserhalb seines Ortes . . .

von seiner Lage im System und seiner Grösse ab, wird aber auch von den Möglichkeiten, der prospektiven Potenz, mitbestimmt, welchen Faktor wir E nennen wollen. Der Faktor E nun ist das Rätsel, an dessen Lösung die Entscheidung: Maschinentheorie oder Vitalismus hängt. Wenn man einen Organismus für eine physiko-chemische Maschine hält, so müsste man zugeben, dass dieselbe Maschine vielfach und in verschiedenen Grössenordnungen, nämlich in jedem Element und Elementenkomplex, der dieselbe formbildende Potenz hat wie das Ganze, vorhanden ist. Das ist zwar wunderlich, könnte aber einer Präzisionsmaschine eignen. Nun aber gibt es im Lebewesen bezw. in den harmonisch-aequipotentiellen Systemen unendlich viel mögliche Verschiebungen der kleinsten hypothetischen Maschinen; bei all dem würde die regulative Leistung doch zustande kommen. Das aber darf man einer Präzisionsmaschine nicht zumuten, und da die äquipotentiellen Systeme das vertragen, (z. B. Drehungen) sind sie keine mechanischen Systeme. — Der Buchstabe E erhält nun den Namen Entelechie (aus Verehrung für Aristoteles) und wird der Ausdruck für ein wahres Element der Natur.

Dass Regenerate d. h. Ersatzbildungen für entfernte Teile abermals regeneriert werden können, erhöht die Absurdität einer chemischen Theorie einer Formbildung und damit der Maschinentheorie!

Driesch macht es sich zum Grundsatz, dass nur unwiderlegbare und unabweisbare Sachverhalte und Analysen zum Beweis der Autonomie der Lebensvorgänge dienen dürfen. So ist Driesch in dem grossen Kapitel über Anpassungen (morphologische und physiologische) ausserordentlich kritisch. Zunächst macht er den Unterschied zwischen spezifischem Angepasstsein und echter Anpassung: jenes bezeichnet einen Zustand, diese einen Prozess, der funktionelle Störungen ausgleicht.

Unter den Fällen, die man als physiologische Anpassung gedeutet hat, scheinen nur die Immunitätsprozesse bei Infektionskrankheiten, die Bildung sogenannter Antikörper, die das bakterielle Gift beseitigen und im allgemeinen eine abermalige Erkrankung dieser Art verhindern, Driesch eine echt sekundäre

Anpassung zu sein. — Einen neuen Beweis konnte er hier nicht formulieren, was allerdings durchaus nicht gegen eine faktische vitalistische Grundlage spricht. Aber die Fähigkeit der Regulabilität als solche beweist den Vialismus noch nicht, sondern gewisse Raumbeziehungen im aequipotentiellen System.

4. Vererbung wird durch die stoffliche Kontinuität der aufeinanderfolgenden Generationen ermöglicht. Ein Teil der Zellen des Individuums wird zu Geschlechtszellen, von denen die Neubildung eines Organismus ausgeht. Der Eierstock kann nun als ein komplex-aequipotentielles System aufgefasst werden. Darunter verstehen wir ein System, in dem jede Zelle komplexe Akte leistet, die im harmonisch-aequipotentiellen System nur das Zusammenspiel der einzelnen Zellen zuwegebringt! Das gilt für das Ovarium, wo jedes Ei ein ganzes Individuum werden kann. Wir stehen hier vor der Tatsache, dass das Lebewesen seinen Ausgangspunkt und nicht nur diesen, sondern als Organsystem, als Fortpflanzungsorgan, wiederbildet. Wäre also der Organismus eine Maschine, so wäre sie so beschaffen, dass sie trotz aller Teilungen, die das befruchtete Ei vom Moment der Befruchtung über alle Stadien bis zur Höhe der Reife durchmacht, doch ganz bliebe, nämlich im komplex-aequipotentiellen System des Eierstocks. Diese Annahme aber wäre für eine Maschine absurd.

Wir müssen hier vieles übergehen, was Driesch an Fesselndem zur Vererbungsforschung vorträgt. Zuviel würde der Stoff den Leser belasten. Nur sei in Kürze der Vererbung erworbener Eigenschaften gedacht. Driesch lehrt, dass echte Mutationen, die sprunghaft nach de Vries auftauchen und meist einen Mangel an Mannigfaltigkeit darstellen, und echte Mendelvarianten, das sind Individuen späterer Bastardgenerationen, in denen durch Umgruppierung der voneinander unabhängigen Eigenschaften der ursprünglichen Eltern ein konstanter Mischtypus verwirklicht wurde (z. B. aus ursprünglich weissblühender nackter und rotblühender behaarter eine weissblühende behaarte Pflanze), vererblich sind. Auch die Vererbung von Instinktvariationen, wie sie Kammerers Experiment gelehrt, der Feuer-

salamander und Alpensalamander zwang, unter veränderten Milieubedingungen ihre Jungen zur Welt zu bringen u. a. m., ist von hohem Interesse. Doch können wir umso weniger dabei verweilen, als diese Dinge noch nicht spruchreif sind. — Sehr kurz will ich mich bei der Wiedergabe des Kapitels Systematik und Deszendenztheorie fassen. Driesch gibt den Gedanken der Deszendenz nicht preis, obgleich er die beiden üblichen Formen, Darwinismus und Lamarckismus, ablehnt und das mit Schroffheit, die freilich nicht die Männer Darwin und Lamarck sondern ihre Nachfolger treffen soll. Der Darwinismus fällt, weil natürlich Zuchtwahl nur ausmerzt[10]) nichts aber neubildet, fluktuierende Variationen aber nach Johannsen keine Grundlage abgeben können, weil sie nicht erblich sind. Der Lamarckismus, der von der Anpassung ausgeht, stützt die Deszendenz auf aktive Stapelung zufälliger Variationen. Im Grunde genommen[11]) unterliegt dies Prinzip derselben Kritik wie der Darwinismus. Dass Driesch dennoch an der Deszendenz festhält, beruht auf den Anzeichen einer Ganzheit der organischen Welt: der Möglichkeit eines echten Systems des Tierreichs, dem Prinzip der Fortpflanzung, und sog. fremddienlicher Zweckmässigkeit (E. Becher) d. i. eine Einrichtung des Organismus, die nicht ihm sondern einem andern dient (Pflanzengallen).

5. Ein ausserordentlich schweres und bis in die Tiefen organischer Beschaffenheit hinabdringendes Problem, von dem die schulmässige Biologie nicht eben viel berichtet, und das den meisten Studenten völlig unbekannt bleibt, ist das der organischen Bewegungen. Der Reflex (z. B. Husten, Brechen), eine spezifische Bewegung eines Körperteils, die auf den Reiz eines spezifischen Teils des Körpers in absoluter Fixiertheit und Unveränderlichkeit jedes Mal erfolgt, lässt ganz gewiss mechanische Deutung zu, und der Tropismus d. i.

[10]) Ich habe das bereits mit Berufung auf Driesch 1914 in Jeschurun I/10 betont.

[11]) Wiegand sagt: aus zufälligem Steinhaufen kann nie und nimmer das Parthenon entstehen.

typische Bewegung beim Wachsen (z. B. Helio- und Geotropismus bei den Pflanzen: Licht und Schwerkraft haben auf die Richtung einen Einfluss) schliesst nicht mit Sicherheit mechanistische Deutung aus, obgleich es Akklimatisation, Gewöhnung an einen Reiz, und anderes gibt, das nicht leicht einer Maschine eignen dürfte. Auch bezüglich der Taxis will ich hier kurz sein, weil ihr Geltungsbereich offenbar beschränkt ist; wir verstehen darunter spezifische Orientierung einer spezifischen Achse mit Rücksicht auf die Richtung irgend eines gerichteten Agens des Mediums (Driesch); ein sicherer Fall ist die Galvanotaxis, der richtende Einfluss des elektrischen Stroms auf eine Reihe Einzelliger. Der ursprünglichste Bewegungsakt ist die Bewegung aufs Geratewohl. Das Resultat der meisten Reaktionen ist lebenserhaltend oder- fördernd.

Es gibt eine Klasse von Bewegungen, die wir koordiniert nennen, weil eine Reihe motorischer Akte entweder gleichzeitig oder hintereinander in typischer Ordnung als Einheit verläuft. Zu ihnen gehört der Ablauf der Innervationen bei vielen rhythmischen Bewegungen z. B. beim Gehen. Die Reizung verläuft immer zu dem gedehnten Muskel (Sherrington); das ist immer der, welcher gerade nicht kontrahiert ist; so kommt das Wechselspiel der Antagonisten mühelos zustande. Aber diese Bewegungen liessen sich noch maschinell deuten, und selbst Instinktbewegungen würden nur dann den Vitalismus beweisen, wenn die Instinktreize nicht einfacher Natur wären. Einfacher Natur ist Licht, Geruch etc., individualisiert ist der Reiz, den ein Organismus als solcher abgibt; das Problem ist so gestellt: ist die angeborene Abneigung zwischen Hund und Katze darauf zurückzuführen, dass sich Hund und Katze gegenseitig als solche erkennen, auch wenn sie das erste Mal zusammentreffen (Instinktbewegungen sind von der Erfahrung unabhängig und laufen gleich das erste Mal vollendet ab), oder ist ein besonderer Geruch im Spiel? Letzteres ist wahrscheinlicher. Bisher sind solch individualisierte Reize auf diesem Gebiet nicht gesichert; wohl sind sie wahrscheinlich, und für den Fall ihres sicheren Vorhandenseins, wie es wohl für das Gebiet der

Geschlechtlichkeit zu erwarten ist, wäre auch hier Vitalismus im Spiel.

Gesichert ist die Autonomie auf dem Feld der Handlung. Auch hier handelt sich für Driesch nur um das Studium ganz bestimmter Bewegungen. Alles Psychologische hat hier im Rahmen biologischer Forschung keinen Platz. Schwer ist die Definition der Handlung, soweit sie Bewegung ist. Jedenfalls ist eine Handlung eine Bewegung, deren Besonderheit nicht nur vom aktuellen Reiz, sondern der Besonderheit aller Reize der Vergangenheit und ihrer Effekte abhängt. Erfahrung ist der der Psychologie entnommene Ausdruck, der hier bedeutsam ist; sie scheidet die Handlung vom Instinkt.

Historische Reaktionsbasis ist das eine Kriterium der Handlung; die Elemente der Reize bleiben als solche aufbewahrt Die Individualität der Zuordnung von Reiz und Effekt das zweite. Der Organismus totalisiert den Reiz, der von aussen als Summe kam, und es antwortet ein totaler Effekt. Während das erste Kriterium vom Vermögen zur Handlung spricht, sagt das zweite über ihre Verwirklichung aus. Ein Beispiel wird deutlicher machen, was der Organismus leistet. Wenn jemand mir sagt: „mein Vater ist krank", so wird das einen ganz bestimmten Effekt haben; ich werde ihn trösten, ihm raten usw. Verändert er nur einen Buchstaben und sagt mir: „Dein Vater ist krank", so werde ich wohl bestürzt davon laufen und vielerlei tun, um meinem Vater beizustehen. Nehme ich nun an, dass der Fremde, der mir die Nachricht bringt, ein Franzose ist, so wird er sagen: Ton père est malade. Dieser phonetisch von jenem völlig verschiedene Satz wird aber eine identische Wirkung haben.

Hier ergibt sich nun ein echter dritter Beweis des Vitalismus: denn es ist auf unendlich vielfache Weise möglich, denselben Effekt zu erzielen, sei es durch Wechsel der Sprache, sei es durch Verwendung anderer Wörter und Satzgefüge. Ebenso erkenne ich einen Löwen, welche Stellung er auch immer einnimmt — es gibt unendlich viele — und würde, wenn er in der Wüste mir begegnete, in typischer Weise reagieren Das

widerspricht dem Prinzip der Maschine. Ja, ich kann sogar die Ausführung der Handlung an einen bestimmten Orts- oder Zeitbefehl knüpfen, und oft genug probiert ein Organismus, bevor er die Handlung mit Erfolg beschliesst! Und das sollte eine Maschine können!

Dem handelnden Etwas im Organismus gibt Driesch den Namen Psychoid. Befremdend mag sein, wie wenig das Gehirn hierbei zu bedeuten scheint. Nun spielt natürlich das Gehirn als Instrument eine bedeutende Rolle. Nur kann man schwer bestimmte Lokalisationen für bestimmte Tätigkeiten angeben, denn Sphären sind nicht angeboren, und auch beim Erwachsenen sind nur gewisse beschränkte Besonderheiten nicht regulationsfähig. Das Gehirn als Ganzes ist von Bedeutung und dürfte zunächst als funktionell harmonisch-aequipotentielles (über den Begriff s. o.) System aufzufassen sein, eine Ansicht, der inhaltlich auch Wundt zuneigt.

Das Referat über den biologischen Teil möge die allgemein interessierende Mitteilung beschliessen, dass Driesch den Abstand zwischen dem Menschen und den höchsten Affen hinsichtlich des Grades der Handlung für enorm hält. Mangel an Abstraktion bei den Tieren bedingt das. Wundt tut den charakteristischen Ausspruch: Tiere sprechen nicht, weil sie aus Gründen des Baus keine Sprache besitzen, sondern weil sie nichts zu sagen haben.

B. Die Philosophie des Organischen.

Im naturphilosophischen Teil werden vor der speziellen Untersuchung, wie die Entelechie sich mit der anorganischen Gesetzlichkeit verträgt, zuvörderst einige grundlegende Begriffe erörtert. Der bisher vermiedene und auch weiterhin nicht übermässig bevorzugte Begriff, Teleologie wird präzisiert. Zweckmässig wollen wir nur einen Prozess, keinen Gegenstand nennen. Eine Maschine ist praktisch, aber arbeitet zweckmässig. Diese Eigenschaft verdankt sie freilich dem, der sie gebaut; weil sie Artefakte sind, arbeiten sie zweckdienlich. So ist alle Teleologie Ausfluss der Zweckmässigkeit des Handelns.

Soweit sie Artefakte betrifft, ist sie aber ruhend, statisch d. h. durch die räumliche Anordnung der Materie erzielt. Die Entelechie ist aber nicht der Materie inhaerent, und so ist sie ein dynamisch-teleologischer Faktor.

Die Entelechie und das ihr auf dem Gebiet der Handlung entsprechende Psychoid haben keine extensive Mannigfaltigkeit wie räumliche Systeme, da sie ja unräumlich sind. Wofern man ihnen eine Mannigfaltigkeit d. i. einen gewissen Reichtum an Kennzeichen zuerkennen will, muss man von intensiver sprechen. — Wie sollen wir uns in allgemeinster Form die Rolle von Entelechie und Psychoid vorstellen? Beim Psychoid, dem elementaren Faktor der Handlung, kann füglich von Wissen und Wollen geredet werden, die es besitzt. Wir wollen diese sekundär nennen, weil Erfahrung bestimmend ist. Von den sekundären kommen wir zu den primären. Bei der Entelechie der Formbildung, des Stoffwechsels usw. muss doch so etwas vorhanden sein, was man in Analogie zu unserem Wissen und Wollen als primäres Wissen und Wollen bezeichnen kann, weil zum ersten Mal schon die Prozesse vollendet ablaufen. Für uns ist das freilich völlig unverständlich, da keine Erfahrung vorangegangen ist Und auch für das Psychoid müssen wir an primäre Fähigkeiten glauben, weil ja kein naiver Mensch, wenn er gehen will, daran denkt, ganz bestimmte Muskeln, die zu bestimmten Nerven gehören, zu innervieren.

Die Aufgabe der Entelechie ist der Aufbau des Körpers. Mit der Verwirklichung einer organischen Form tritt Zeit in das Zeitlose, in die Idee (Plato) ein.

2. Der Rechtfertigung der Entelechie gegenüber der anorganischen Naturwissenschaft gelten gründliche ausgedehnte Untersuchungen. Auf jeden Fall fügt sich die Lehre von der Entelechie dem allgemeinsten wissenschaftlichen Prinzip: dem Begriff der eindeutigen Bestimmtheit. Dagegen widerstreitet Driesch energisch der Anschauung, als ob apriori jede Naturwissenschaft mechanistisch sein müsse. Gewöhnlich wird die mechanistische Struktur der Physik Kausalität genannt. Ihre wissenschaftlichen Kennzeichen sind die Energie-

sätze geworden, deren erster der Satz von der Erhaltung der Energie ist (er hat, um wirklich durchgehend zu gelten, zur Aufstellung der potentiellen Energie geführt: eine Wolke hat Energie der Lage, die man nicht nachweisen kann, aber postuliert); der zweite kann als Satz des Geschehens bezeichnet werden. Er lehrt: in einem geschlossenen System geschieht nur etwas, wenn die Faktoren von einander verschieden sind. Ihm wird in der Physik der Satz der Zerstreuung angegliedert (oder mit ihm zum Gesetz der Entropie vereint), der aber rein erfahrungshaft ist und aussagt, dass immer mehr sich das Verhältnis der Energiearten zugunsten der Wärme verschiebt. Entelechie ist nun keine Energie. Wir können das Gesetz der Erhaltung der Energie völlig unangetastet lassen: Entelechie verändert nicht den Betrag der Energie, sondern suspendiert nur mögliches Geschehen. Was also anorganisch sofort ablaufen könnte, wird von ihr vorübergehend gehemmt. Bei allem schreiben wir ihr ein Minimum an Leistungen zu Bei dem bisher festgelegten Verhältnis der Entelechie zur Materie ist die Abhängkeit des Lebens von den Einflüssen des Mediums durchaus begreiflich.

In einem widerspricht nun die Entelechielehre der anorganischen Energotik: im Anorganischen kann ein System nicht aus sich selbst in einen heterogeneren Zustand übergeführt werden; organische Systeme hingegen können ohne Beziehungen auf ausserhalb ihrer selbst gelegene materielle und energetische Faktoren zu höherem Grad von Verteilungsmannigfaltigkeit gelangen. Dazu befähigt Entelechie. Mit Rücksicht auf seine besondere Gesetzlichkeit hat ein Physiker, nämlich Auerbach, das Leben als Gegengewicht gegen den Prozess der Zerstreuung in der Physik angesehen. —

3. Die anorganische Welt hat in der mechanischen Physik eine Darstellung gefunden, die entschieden, kraft ihres logischen Charakters, hohe Berechtigung hat. Nachdem wir gesehen haben, inwieweit Entelechie die Energetik ungestört lässt, inwiefern es aber den Charakter des Mechanischen ändert, erhebt sich die Frage: Wie wirkt sie auf mechanische Systeme? Diese Beziehung wendet sich nicht Bewegung als solcher sondern der

Verursachung von Bewegung zu. Auf drei Arten kann der energetische Zustand eines Systems ohne quantitative energetische Veränderung beeinflusst werden: 1. Durch Suspension von Geschehen (s. o.), 2. Nach Descartes und v. Hartmann kann Energie transportiert werden durch die Entelechie durch Drehung eines Massenelements, wodurch die Richtung von Kräften und Bewegungen geändert wird und 3. ist von Driesch die Hypothese der realisierten Bedingungsgleichungen aufgestellt worden. Entelechie schafft danach bestimmt lokalisierte absolute Widerstände, durch die gleichsam absolut elastische Mauern im System errichtet werden; damit wird vorgeschrieben, welche Bewegungen n i c h t geschehen dürfen.

Es ist nicht ohne Interesse, dass Physiker, die das Wesen der Mechanik gründlich studiert haben, das Problem erörtern, wie das Leben zu der Richtung materieller Bewegung in Beziehung treten muss. Manche von ihnen, wie T a i t, erklären es einfach für unwissenschaftlich, eine mechanische Erklärung des Lebens auch nur zu versuchen (ähnlich Lodge u. a.). Lord Kelvin nennt Organismen befähigt, „Massenteilchen" zu richten und zu bewegen.[12])

4. Die Entelechie wird von räumlicher Kausalität ebenso affiziert, wie auch sie auf diese wirkt, und zwar letzteres in einer Weise wie von jenseits des Raums. In diesem Bild ist der Gegensatz des Vitalismus zum Materialismus verdeutlicht. Bei ihrem Wirken verändert sich die Entelechie: ihr Getanhaben verändert ihr ferneres Tun. Ein charakteristischer Gegensatz zum Anorganischen ist bei ihr die mangelnde Rückläufigkeit.

5. Man kann die Entelechie als S u b s t a n z begreifen, in Analogie zum Substanzbegriff des anorganischen Reiches, wo entweder der Raum als solcher (das wäre etwa mit dem Aether identisch) oder diskrete dynamische Punkte (Kraftmittelpunkte, die nicht kontinuierlich sind) diese Bezeichnung verdienen. Wir

---

[12]) In meiner Abhandlung: Erschaffung, Entstehung, Entwicklung Jeschurun IV 612—623, V, 181—192 hatte ich fälschlich vermutet, Lord Kelvin sei Mechanist. Ich berichtige das hiermit ausdrücklich.

wollen unter Substanz ein Etwas verstehen, das in seiner Qualität absolut unveränderlich ist, also das, was im Wechsel des Geschehens wahrhaft beharrt. Wir haben dann im Biologischen zwei Substanzen. Wollte man nämlich im Reiche der Organismen nur von e i n e r sprechen, so müsste es eine l e b e n d e chemische Substanz geben. Damit würde das entelechiale Prinzip materiengebunden sein und extensive Eigenschaften erhalten, die nach den analytischen Resultaten der Biologie ihm unmöglich zukommen können. Der Hylozoismus (d. h. die Annahme, dass die Materie als solche belebt sei) wird von D r i e s c h in jeder Form abgelehnt.

Zur näheren Charakterisierung des Wesens der Entelechie und damit der Lebensprozesse dienen folgende Betrachtungen: Der Stoffwechsel ist nicht die U r s a c h e sondern W i r k u n g des Lebens, und die Forschungen der physiologischen Chemie treffen nicht das Wesen der Sache. Diese Wissenschaft ist vorderhand nur l'anatomie cadavérique des fluides (Bichat), die Leichenanatomie der Flüssigkeiten.

Der Begriff der Teilbarkeit kann auf die Entelechie, als unräumliche Grösse, nicht angewandt werden; ebensowenig kann von ihrer Oertlichkeit oder ihrem Sitz geredet werden.

Die schwersten Probleme für die Entelechielehre schlummern in den Fragen nach Ursprung und Ende des individuellen Lebens. Die strenge Forschung kann, im Gegensatz zum Spiritismus, so gut wie nichts über all das aussagen, so wünschenswert ihr Kenntnisse hier wären. Nur soviel lässt sich über den Tod sagen: es wird bei seinem Eintritt Materie, die vorher unter der Kontrolle der Entelechie stand, von dieser befreit und folgt nun ihren rein physiko-chemischen Gesetzen (das ist das Wesen der Auflösung oder A u t o l y s e, n i c h t die bakterielle Zersetzung). Dabei können wir z. B. die Frage nicht beantworten, ob sich die Entelechie aktiv oder passiv von ihrer Verkettung mit der Materie löst.

Die Frage nach dem Ursprung des Lebens überhaupt, die so oft erörtert wird, gehört desgleichen zu den völlig verschlossenen Problemen. Gewiss ist nur, dass es keinem zufälligen Zusammentreffen anorganischer Faktoren das Dasein

verdankt. Jedenfalls gibt es wohl keine Lücke in der Reihenfolge der Lebewesen.[13]) Es gibt eine Kontinuität des Lebens. Wichtiger als diese Fragen sind für Driesch die Gesetze des Lebens, wie es uns sich darbietet.

6. Während bisher die Entelechielehre gleichsam in der Defensive war und sich ihrer Haut gegen die längst legitimierten Lehren der anorganischen Naturwissenschaft zu wehren hatte, erfährt sie direkte Rechtfertigung, wenn wir ihr Verhältnis zur Psychologie prüfen. Indem das Leben von mir erlebt wird, kommt die Frage auf, welche Beziehung zwischen den Faktoren des vitalen Geschehens, also Psychoid und Entelechie, auf der einen und dem Psychischen auf der anderen Seite besteht. Die Lehre vom psychophysischen Parallelismus, die die Physis mechanistisch deutet und keine Wechselwirkung zwischen Körperlichem und Seelischem sondern nur eindeutige Entsprechung beider lehrt, lehnt Driesch als Vitalist ab.[14]) Direkte psycho-physische Wechselwirkung ist gleichfalls in der Logik unmöglich zuzulassen, weil hier Begriffe aus zwei ganz verschiedenen Reichen durcheinander geworfen würden. Der wirkliche Parallelismus besteht zwischen Entelechialem und Seelischem. Im Erleben haben wir gleichsam die Entelechie oder das Psychoid des Leibes von „innen gesehen" vor uns. Wir kommen aber nicht aus ohne die Annahme innerpsychoidaler und innerentelechialer Kausalität. Bei der Wahrnehmung könnte man ja noch verstehen, dass die Entelechie jedes Mal von der Materie affiziert würde, für das Rationale versagt das. Und dies ist ein echter direkter Beweis für den Vitalismus.

Hochinteressant ist das Problem des „Du"-Erlebnisses, als einer mir analogen anderen psychophysischen Person. Von

---

[13]) Damit wäre die in meinem (sub 12) cit. Aufsatz in der Schwebe gelassene Erwägung, wie die Vitalisten zur Urzeugung stehen, ziemlich deutlich beantwortet. Ich hebe das hervor, weil ich damals versprach, unter günstigeren Verhältnissen die Antwort zu geben.

[14]) Siehe vor allem: Leib und Seele, Leipz., Reinicke 1916 (1. Aufl.), 1920 (2.)

dieser komplizierten Erörterung erwähne ich nur, dass es nach Driesch im Gegensatz zu Volkelt keine originäre Du-Gewissheit gibt. Das „Du“ erlebe ich auf dem Umweg der Ganzheitsgewissheit. Ich weiss durch Naturbeobachtung von dem ganzheitlichen Charakter gewisser organischer Bewegungen (Handlung) und kenne bei mir die Zuordnung von Physischem und Psychischem. Das übertrage ich auf andere meinem Körper ähnliche und ihm analog handelnde Wesen.

Logisch gewertet erfüllt die vitalistische Anschauung mit ihrer ganzheitlichen Kausalität, d. i. die ganz besondere Reaktionsweise organischer Körper, wie wir sie bei der Restitution und der Handlung kennengelernt haben, eine ganz besondere Ordnungsform. Driesch nimmt in die Tafel der Kategorien von Kant Ganzheit oder Individualität auf; im Gegensatz zu Kant sind ihm die Kategorien nicht Stammformen des menschlichen Verstandes sondern Ordnungsformen des Etwas d. h. der Objekte. Eine Kategorie ist nun legitimiert, wenn Erfahrung ohne sie nicht möglich ist. Das trifft für Ganzheit zu, da restitutive Prozesse und die Handlung ohne sie nicht befriedigend einzuordnen sind. Ganzheitskausalität wird bei Driesch einer der vier möglichen Typen von Kausalität, von denen ein anderer, die Einzelheitsverknüpfung, in der anorganischen Welt verwirklicht, ein anderer, die sogenannte Dingschöpfung — ein materielles יש מאין — nicht in der Natur auffindbar ist.

Auf organisches Geschehen (speziell Formbildung) beschränkt Driesch den Begriff Entwicklung, während er die Veränderungen, die in der anorganischen Welt mit Mannigfaltigkeitserhöhung vor sich gehen, als Kumulationen bezeichnet, weil sie in regelloser Weise einem System von aussen hinzugefügt werden. Entwicklung in ihrer vorzüglichsten Form ist entelechial, während die einer Maschine präformiert oder nur scheinbar ist.

Von den personalen schreiten wir zu den Ueberpersönlichkeitsfragen. Da erhebt sich die Kriterienfrage: wann dürfen wir von Sachganzheit sprechen? Die Antwort lautet: Ganzheit

liegt vor, wenn ein System durch Wegnahme eines Bestandteils in seinem Wesen zerstört wird.

Die Natur in ihrer Gesamtheit scheidet aus dem Rahmen der Ganzheit aus, weil das Anorganische der mechanischen Kausalität gehorcht. Wohl aber existieren in ihr Ganzheitszüge. Von allem in früheren Aufsätzen Genannten abgesehen,[15]) ist hier das zu nennen, was Henderson[16]) als „Fitness of the environment" bezeichnet hat. Er meint damit die günstige Tatsache, dass die Organismen ein passendes Milieu finden; er macht auf den erstaunlichen Umstand aufmerksam, dass die Ausnahmestellung aller Konstanten vom Wasser, Kohlenstoff und Kohlensäure (z. B. dass das Wasser seine grösste Dichtigkeit bei + 4°C hat, die Wertigkeit des Kohlenstoffs etc.) diese Stoffe befähigt, ihre Rolle für das Leben zu spielen.

Ueber die Ganzheitszüge der Geschichte nach Driesch habe ich bereits kürzlich berichtet[17]) und beschränke mich darauf nochmals zu wiederholen, dass Geschichte nicht nur Ganzheit ist. Doch sprechen das Dasein des sittlichen Bewusstseins, die Harmonie zwischen Berufen und „Berufserfüllern" und die Heterogonie der Zwecke für Ganzheitliches. Wenn die Geschichte echte Entwicklung in sich birgt, so wäre es das Gegebenste, als Endganzes, als Ziel, die Erfüllung meines höchsten Willenszieles, der ein sittlicher ist, anzusetzen. Das höchste sittliche Willensziel ist für Driesch Wissensvollendung. Phylogenie steht für Driesch in derselben Linie wie Geschichte. Dadurch nähert er den Menschen und die übrigen Kreaturen einander. Doch betont er, dass er nicht den Menschen zum Tiere hinabzieht, sondern die Tiere zum Menschen heraufhebt: „auch sie sind des Geistes Werkzeuge (S. 574)".

Das stellenweise ergreifende Schlusskapitel gewährt Ausblicke in die Metaphysik. Die Fenster, die zu ihr führen, sind das Ich, das Du und das Es: Also der Bewusstseinsträger Ich, der die Gesamtheit aller vergangenen Erfahrung in

---

[15]) Monismus oder Dualismus. Jeschurun VIII, 168—177 u. 234—246.

[16]) 1913, späteres Werk The order of Nature 1917.

[17]) s. sub 15.

latentem Zustand einschliesst, was über den Phänomenalismus strengster Art hinausweist; das Du als Träger der Sittlichkeit, welche Absolutheit — und das ist Unabhängigkeit vom Ich — einschliesst, weil sie in allen psychophysischen Personen lebendig und nur als überpersönlicher Faktor begreiflich ist; und endlich das Es als Ausdruck der geordneten Natur, die nicht nur mein Wille und meine Vorstellung ist.

Es gibt nun einen Schnittpunkt zwischen der metaphysischen Wirklichkeit und der naturordnungshaften Realität und das ist die Uraussage: ich habe bewusst Etwas. In der Form dieses Ursachverhalts erscheint das Wirkliche sich selbst. Daraus folgt, dass das Wirkliche selbst wissend ist. Im ganzen verhält sich Metaphysik zur Naturordnung wie der Grund zur Folge; damit wird der Dualismus der empirischen Welt in die Metaphysik übernommen.

Die schwere Frage, ob es eine oder mehrere Entelechien gibt, löst Driesch innerhalb der Metaphysik im Sinn eines Kompromisses: wahrscheinlich gibt es eine übergreifende Entelechie metaphysisch, die sich aber den Zuständlichkeiten nach so verändern könnte, dass sie zu vielen personalen Entelechien wird. Es gäbe dann ein Werden des Wirklichen; wenn das Wirkliche in die Zeit eintritt, dann tauchen wohl viele Entelechien auf: so bei der Befruchtung, bei experimentellen Eingriffen etc. Die Beziehungen zwischen „Ueberperson" und Person werden nach Driesch im Mittelpunkt künftiger Wissenschaft stehen, und da werden dann die sogenannten okkultistischen Phänomene ihren Platz finden.

Das Freiheitsproblem, das innerhalb aller speziellen Forschung sowohl der Natur-, wie der Seelenlehre nach Driesch negiert werden muss, könnte höchstens in Geschichte oder Phylogenie nach Bergson positiv gedeutet werden; doch ist die Frage unentscheidbar.

Was den Wahrheitsbegriff betrifft, so lässt sich nur sagen: wir müssen glauben, dass, wo wir evident schauen, Wahrheit ist (S. 596). Evidenz ist freilich nur im rein Logischen und Mathemathischen. Die Sachlage wird besonders kompliziert,

weil ja auch der Biologe selbst Objekt der Biologie ist (fundamentales Paradoxon).

Die Schlussworte verwerfen die Meinung vieler Spezialforscher, dass es viele Wahrheiten und viele Standpunkte gebe. Universalität ist höchste Forderung, denn die Gesamtheit des Wissens ist Eines. — Das Werk, sagt Driesch, hätte auch mit dem theologischen Problem schliessen können, doch hat er schon anderwärts das Wenige, was wissensmässig zu sagen ist, ausgesprochen.

„Im letzten Grund ist ja jedes Problem ein Teil des Gottesproblems“ (S. 598).

II.

Es ist hier nicht der Ort, das Naturwissenschaftliche des Werkes weiter zu erörtern. Etwaige Zweifel, wie z. B. ob der zweite Beweis wirklich gänzlich unabhängig vom ersten sei (was Driesch selbst andeutet), und eine Erörterung der 3 Hypothesen zur Klarlegung der Wirkung von Entelechie auf energetische Systeme gehören nicht hierher; ich persönlich möchte Drieschs Hypothese von den realisierten Bedingungsgleichungen für die glücklichste halten und glaube, dass es nur deshalb schwer fällt, sich mit ihr zu befreunden, weil wir eben gewohnt waren, nichts anderes anzuerkennen als mechanische Systeme. Viele werden auch eine starke Abneigung gegen Drieschs Anschauung von der Inaktivität des Ich, das das Bewusstsein trägt, haben. Alle Freunde einer vita activa sehen hier mit einem Mal alle Leistung, Denken, Handeln etc. dem bewussten Gebiet entzogen und dem unbewussten der Seele überantwortet. Aber wir besinnen uns, dass es schon vor geraumer Zeit eine Schule gab, die ähnliches lehrte: Geulincx tat den berühmten Ausspruch: nudus sum huius mundi contemplator; spectator sum in hac scena, non actor, ich bin lediglich Zuschauer (Driesch: das Ich hat nur und schaut) in dieser Welt, nicht Schauspieler. Und in dieser Schule, die den Namen Occasionalisten trägt, wurde das Eingreifen Gottes für jede Leistung benötigt. Also gesteigerte Aktivität Gottes, eine immerhin hohe religiöse Auffassung, resultierte daraus. Auch in unserem jüdischen Schrifttum findet sich gelegentlich der Ausspruch, dass hier unten

sich keiner den Finger stösst, es sei denn oben beschlossen. Die Konsequenzen des Occasionalismus und Drieschs sind freilich nicht identisch, und auch die jüdische Religionsphilosophie geht da ihren eigenen Weg. Aber eine Aehnlichkeit im Ausgang ist doch unverkennbar. — Und endlich: Drieschs Ausführungen zum Freiheitsproblem wird die Anhänger des Indeterminismus nicht erfreuen. Aber es ist doch selbstverständlich, dass die Wissenschaft des Empirischen die absolute Freiheit ablehnen muss (das metaphysische Problem, ob das Werden des Wirklichen in Freiheit geschieht, lässt Driesch ja offen). Es gab ja auch jüdische Religionsphilosophen, die Deterministen waren. Doch will ich in diesem Zusammenhang nicht mehr dazu sagen.

Warum stelle ich Drieschs Werk so hoch? Damit möchte ich mich im folgenden etwas eingehender befassen. — Zum ersten weil seine wissenschaftliche (und man darf nach guter Kenntnis seiner Werke beglückt sagen:) und menschliche Gestalt ein wahres Vorbild ist. Ein Denker, der ohne Aufdringlichkeit und Tendenz, vielmehr in eherner Gedankenfolge vom gemeinen Seeigel und seiner Morphogenese Schritt für Schritt durch Biologie, Philosophie bis zur Metaphysik vorschreitet und trotz seiner Skepsis gegenüber einer inhaltlichen Ethik, trotz der Inaktivität des Ich zu so hohen sittlichen aber schlichten Kundgebungen kommt, wie wir bereits einige genannt haben, der ist nicht durch Homiletik sondern durch Denkertum und Werk ein ethischer Mahner. Die blutige Ironie, mit der er gegen Schluss die „Standpunktslehre" bekämpft (s. o.) und zu der Anschauung vieler: „soviel Standpunkts, soviel Wahrheiten" bitter hinzufügt: So etwas heisst man dann Liebe zur Wahrheit oder auch Philosophie, ist Ethos, und der Künder der Universalität, die ihm ein glückliches Geschick verliehen hat, ein guter Mahner in einer Zeit, die neben der Ueberhebung der Spezialforschung auch noch die der Verächter strengen Denkens und die Prediger der Intuition kennt. Mir will scheinen, dass unser jüdischer [illegible] das berücksichtigen muss: dass es eine Ethik gibt, die nicht verkannt werden darf, die des schlichten Denkens. —

Das Zweite, was mir das Werk wertvoll macht, ist aber

sein Inhalt und zwar der Vitalismus (Neovitalismus). Es ist müssig, den Nachweis führen zu wollen, dass die jüdische Lehre den Vitalismus in sich birgt. Gewiss gibt es in ihr viele Sprüche, die den Sondercharakter des Lebens betonen. Von den Materialisten abgesehen, war wohl dem gesamten Altertum und Mittelalter und somit nicht jüdischem Denken allein vitalistische Denkweise allgemein geläufig; meist freilich war es psychischer Vitalismus. Aber das, was Driesch lehrt, ist doch neu in Beweisführung und Konsequenz. Und so ist mein Streben, nicht Parallelen zwischen unserer Literatur und Drieschs Entelechielehre zu ziehen sondern zu unterstreichen, was letztere für unser jüdisch-religiöses Denken werden und künftig bedeuten kann. In extenso will ich das an anderer Stelle tun. Hier nur einiges: Driesch selbst zeigt ja hier und in anderen philosophischen Werken den Weg, der von der Naturwissenschaft, Psychologie und allgemeinen Logik zum Wirklichen, zu Gott, führt, freilich nicht in konfessioneller Prägung. Aber schon der Umstand ist bedeutsam genug, dass ein Stadium der Forschung erreicht ist, wo nicht nur Wissenschaft dem Gottesgedanken nicht widerspricht, sondern ihn geradezu einführt und lehrt. Ich habe an anderer Stelle [18]) bereits wiedergegeben, wie Driesch zu den verschiedenen Formen des Theismus Stellung nimmt. Es ist erfreulich, dass er nie versucht, über das Denkmögliche hinaus zu gehen, und echt induktiv bleibt. Mehr braucht der religiös gestimmte Mensch nicht als Hilfe von der Wissenschaft. Diesen Rahmen, den das Denken bietet, sieht er erfüllt von den Ueberlieferungen seiner Lehre und den eigenen Gefühlen der Ehrfurcht vor dem Unendlichen. Keine andere strenge Forschung der Gegenwart hat uns so viel gegeben wie der Vitalismus, und wenn nur das zu buchen wäre, es genügte uns.

Ich denke nun, wir Juden, die unsere Tradition verehrend bewahren, müssen aber auch ein Interesse an der fortschreitenden Erkenntnis der Wissenschaft haben und deshalb mit dem Vitalismus Freundschaft schliessen. Nicht nur, weil Vitalismus ein Antipode des Materialismus ist, müssen wir ihn begrüssen;

---

[18]) s. sub 15.

weil er Naturtatsachen in höherem Grad gerecht wird als der Mechanismus, deshalb ist er auch uns wertvoll. Er eröffnet nicht nur klare Einsicht in rein biologische Tatbestände; er wird auch das Verständnis der vielen Fragen anbahnen, die bisher nur vernachlässigt wurden, weil sie sich dem eigensinnigen Dogmatismus der mechanistischen Forscher nicht fügen wollten: der Phänomene des Okkultismus. Das Wort ist schlecht, und besser wäre es, mit Dessoir und Driesch von Parapsychologie zu sprechen. Wir haben ein Interesse an diesen Dingen, weil vielleicht auch das Wesen der Prophetie oder ihre biologisch-psychologischen Vorbedingungen verständlicher werden könnten. Geburt und Tod, Leben und Unsterblichkeit, sie alle haben grundlegendes Interesse für die Religion. Was die Forschung zur Klärung dieser Fragen leisten kann, das haben wir in erster Linie vom Vitalismus zu erwarten, so dunkel auch für ihn die Fragen zur Zeit sind. Aber er ist die Lehre, die die zukünftige Bedeutung allein unter den streng exakten Richtungen erkennt, und damit erweist er seine Arbeitsfähigkeit. Schon hat Driesch über den Tod und die Fortdauer möglicher individueller Existenz gesagt, was möglich ist[19]; ich kann hier nur darauf hinweisen, dass der Tod das Tor zur höheren Metaphysik für ihn eröffnet. Wie reich ist also die Ernte des Todes, wenn er zu solchen Höhen führt. Anders als Hermann Cohen[20], der den Vitalismus einen Kulturfehler nennt, schätzen wir des Vitalismus Wert für den Fortschritt der Erkenntnis.

Es ist kein Zufall, dass gerade der Vitalist Driesch den Unterschied zwischen Mensch und höchsten Affen für so gross hält, kein Zufall, dass gerade ihm das Verhältnis von Phylogenie und Geschichte in einer Weise erscheint, die den Menschen nicht zum Tier hinabzieht, sondern das Tier emporhebt.

Aufgabe der Zukunft ist es, alles das für unsere jüdische Lehre fruchtbar zu machen, was in diesem Werk an Perlen ruht. Wenn einmal jemand in unserm Kreis ersteht, der es

---

[19]) Die Wirklichkeitslehre, Leipzig 1917.

[20]) Logik der reinen Erkenntnis. p. 298.

verstehen wird, die induktive Forschung zum Sockel unserer Philosophie zu machen, auf dem dann die Tradition wie ein Korrelat ruht, dann wird er gewiss das Beste aus Driesch schöpfen. Ich kann nichts Besseres sagen zum Ruhm des Buches, nichts Höheres erhoffen für unsere synthetische Aufgabe. Vorläufig müssen viele unter uns Drieschs Resultate, und was mehr ist, seinen Forschungsweg gründlich kennen lernen, damit sie reicher an Kenntnissen und Befähigung werden. Die Augen für die Grenzen unseres Wissens hat er gewiss geöffnet, die Bescheidenheit aber, die für ihn daraus folgt, lähmt nicht und führt nicht zu kalter Skepsis sondern drängt vorwärts zu neuen gewaltigen Fragen und oft genug zu gut gegründeten Antworten.

Neue babylonisch-assyrische Rechtsdenkmäler und die Bibel.

Von Dr. **Jakob Neubauer**, Hermannsberg, Post Wiesent (Opf.).

Es ist noch nicht zwei Dezennien her, seitdem das Gesetzbuch Hammurapis (zum ersten Mal übersetzt durch den französischen Dominikaner Pater S c h e i l) bekannt wurde und wie noch jedermann in Erinnerung, sogleich das Interesse der Wissenschaft, besonders der Bibelforschung in hohem Masse fesselte. In der Zwischenzeit hat das Hinzukommen zahlreicher Urkunden unsere Kenntnis des damaligen Rechtslebens wesentlich bereichert; es erfreut sich lebhafter Anteilnahme sowohl von seiten der Juristen als der Philologen und ist nunmehr auch im Bereich streng rechtsgeschichtlicher Forschung einbezogen worden.

Neuestens liegen zwei Quellenpublikationen vor, deren grosse Bedeutung auch dem Fernerstehenden erkennbar ist. Einmal handelt es sich um vier Tontafeln, deren eine C l a y bereits 1915 publiziert hatte, während die drei dem Museum zu Philadelphia gehörigen und von L u t z veröffentlichten Tafeln jetzt Arthur U n g n a d dem deutschen Publikum in Umschrift und Uebersetzung bietet („Fragmente eines altbabylonischen Gesetzeskodex in sumerischer Sprache“, Zeitschrift der Savigny-

Stiftung für Rechtsgeschichte, romanistische Abteilung, 41. Jahrgang 1920; S. 186—194; ihre rechtsgeschichtliche Würdigung unternimmt Paul Koschaker, daselbst S. 278 ff.). Diese sumerischen Gesetze sind älter als der Kodex Hammurapi, sodass von ihnen manche Aufschlüsse über das Problem der Entstehung dieses Gesetzwerks zu erwarten wären, insbesondere darüber, wie weit etwa sumerische Vorlagen die Kodifikation des babylonischen Königs beeinflusst haben und in welchem Masse dieselbe überhaupt eine Mischung sumerischen und semitischen Rechtsguts ist. Die vorliegenden Texte enthalten u. a. Nachbarrecht, Pachtrecht, Hirtenrecht (vgl. Exod. 22, 11 ff. und Baba mezia Cap. VII), Eherecht (besonders über die Konkubine — dies würde vielleicht die noch dunkle Rechtstellung israelitischen Nebenfrauen, pilegesch, beleuchten — und deren Kinder).

Die Wichtigkeit dieser Publikation wird noch bei weitem übertroffen durch jenes andere Rechtsdenkmal, das „an wissenschaftlicher Bedeutung als Zeugnis für das Recht jener alten Zeiten kaum hinter dem Kodex Hammurapi zurücksteht" und dessen Ertrag für die Illustrierung biblischer Rechtszustände daher nicht gering zu veranschlagen ist. Dieses „altassyrische Rechtsbuch", dessen Herausgabe in keilschriftlichen Autographien O. Schröder besorgte („Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts", 35. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft 1920), liegt jetzt in einer deutschen Uebersetzung Hans Ehelolfs, nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung Paul Koschakers, des um das assyrisch-babylonische Recht so verdienten Rechtshistorikers, vor (Mitteilungen aus der Vorderasiatischen Abteilung der Staatlichen Museen zu Berlin, Heft 1; Verlag Karl Curtius, Berlin, 1922); inzwischen sind auch im Auslande Bearbeitungen von Scheil und Jastrow erschienen. Das Rechtsbuch stammt etwa aus der Zeit Tiglat-pilesars I. (ca. 1100 vor), also der des älteren assyrischen Reiches, über die uns bisher juristisches Material fehlte. Inhaltlich überwiegt das Eherecht; das Ganze macht fast den Eindruck eines Rechtsspiegels für Ehefrauen. Dass das

Rechtsbuch zahlreiche Berührungspunkte mit dem Gesetze Hammurapis aufweist, liegt auf der Hand. Immerhin scheint die eigentliche Kaufehe im Gegensatz zu Hammurapi, dessen Charakteristikum sie bildet, bereits überwunden. Neben der patriarchalen Ehe kennt das Rechtsbuch eine zweite, hier allerdings nicht mehr in ihrer reinen Gestalt vorkommende Eheform, wie sie bei anderen, auch semitischen Völkern bezeugt ist, derart, dass die Frau im Hause des Vaters wohnen bleibt und dort die Besuche des Mannes empfängt. Anspielungen auf solche Eheverhältnisse scheint auch die Bibel zu enthalten (man denke etwa an Simson, Richter 15, 1 u. ff., aber auch an die Worte Labans Gen. 31, 43). Hingegen ist die Verwertung von § 33 für die Erzählung von Juda und Thamar (Gen. 38, 13 ff.) höchst fraglich. § 31 kennt eine Umkehrung der Leviratsehe: der Mann heiratet nach dem Tode der Gattin deren Schwester. Angesichts der seit uralter Zeit zur strengen Vorschrift gewordenen jüdischen Sitte, dass die verheirateten Frauen ihr Haar verhüllt tragen, wird bei dem Leserkreis dieser Zeitschrift jene Regelung des altassyrischen Rechtsbuchs besonderem Interesse begegnen, die da bestimmt, dass die Ehefrauen das Haupthaar mit einem Kopftuch oder mit Gewändern verhüllt tragen, die „Dirnen“ dagegen mit unverhülltem Kopfe gehen, § 40 (ebenso wie nach Nu. 5, 18 der Priester der des Ehebruchs verdächtigen Frau den Schimpf antut, das Haupthaar zu entblössen); diese Haarverhüllung wird direkt als Kennzeichen der Vollehefrau genannt. § 41. Des weiteren — zur Geisselstrafe des Verleumders, Rechtsbuch § 18 — vgl. Deut. 22, 18 a. Raschi; zu § 8 Deut. 25, 11 f. Die Exegese des R. Juda-ha-chassid zu Gen. 38, 24, der Thamar sei nicht die Todesstrafe, sondern die Einfügung eines Brandmals angedroht worden (vgl. dazu meinen Aufsatz Jeschurun, Jahrgg. IV (1917), S. 31 f.) würde eine noch passendere Parallele im Rechtsbuch, § 15, finden.

Bemerkt werden soll, das Strafensystem des Rechtsbuchs übertrifft an Rohheit erheblich, dasjenige Hammurapis. Entschieden oftmaliger wie bei letzterem begegnen hier, mitunter auch bei reinen Vermögensdelikten, Verstümmelung und Geissel-

strafe, also ganz abgesehen von Talionsgedanken und vielleicht auch der eigentlichen Sinnbildstrafe („Spiegelungsstrafe", der Täter wird an dem Glied gestraft, mit dem er die Straftat begangen hat). Um gar das Verhältnis zwischen biblischem und assyrischem Recht am Massstabe der Sittlichkeit und Kulturhöhe zu messen, sollen nur einige Beispiele herausgegriffen werden. Wenn eine Sklavin oder „Dirne" ihren Stand zu verheimlichen sucht, werden ihr und dem, der ihr Beihilfe leistet — nach dem Rechtsbuch (§ 40) und ähnlich nach dem Kodex Hammurapi (§ 282) — neben anderen schweren Strafen die Ohren durchbohrt, bezw. abgeschnitten. Die Bibel bestraft den Knecht, der sich nach der Ablauf der Dienstzeit freiwillig seiner Freiheit begibt, dadurch, dass ihm der Herr das Ohr mit dem Pfriemen durchbohrt (Exod. 21, 6). Ist einer der Schwangeren eine schwere Körperverletzung, die eine Abortion zur Folge hat, zugefügt worden, so bestimmt das Rechtsbuch § 49, man solle gegenüber der Gattin des Täters gleichermassen verfahren, „und gesetzt, ein Sohn des Gatten dieser Frau ist nicht vorhanden, man hat seine Gattin geschlagen und sie hat ihre Leibesfrucht" „hingeworfen", so soll man „für ihre Leibesfrucht, den, der sie geschlagen hat, töten". Die Bibel kennt hier, solange der Frau kein dauernder Schaden zugefügt wurde, ganz unbestritten bloss reine Geldentschädigung nach schiedsrichterlichem Anspruch, daselbst 21, 22. (Hammurapi normiert ohne Rücksicht auf den Einzelfall 10 Schekel, bestimmt jedoch weiter, dass beim Tode der Frau die Tochter des Täters getötet wird. Von hieraus würde sich zugleich ein Einwand erledigen, den die Bibelkritik gegen die Anordnung des biblischen Textes vorbringt, wieso nämlich die allgemeinen Vorschriften über die Körperverletzung gerade einem Spezialfall, dem der schwangeren Frau, angeschlossen werden. Dürfen wir jedoch bei den Israeliten der vormosaischen Zeit ähnliche Rechtsanschauungen wie bei den kulturell verwandten Babyloniern und Assyrern erwarten — oder wenigstens die Bekanntschaft mit deren Recht supponieren, — so enthält die angezogene Bestimmung der Thora einen weitreichenden grundsätzlichen Fortschritt gegenüber der grausamen

Satzung alten Rechts. Es ist da durchaus am Platze, dass die Thora diesen Charakter der Rechtsnorm Exod. 21, 22 dadurch hervorhebt, dass sie die weiteren Bestimmungen hieran anknüpft.)

Für die Würdigung des Kulturlebens einer Nation ist naturgemäss die Ehe von besonderer Bedeutung. Während da in Israel der Ehebruch längst öffentlich-rechtliches Delikt ist, die Bibel insbesondere nichts davon weiss, dass die Bestrafung der überführten Ehebrecherin etwa von der Zustimmung des Mannes abhänge, ist das Ehestrafrecht des Rechtsbuches (ähnlich dem Hammurapis) ein rein privates, die Höhe der Strafe und deren Erlass ist ganz in das Belieben des Mannes gestellt (Rechtsbuch §§ 14, 15, 22—24, vgl. a. §§ 3, 4; Hamm. § 129). Das Rechtsbuch stellt die eheherrliche Strafgewalt expressis verbis dahin fest, dass es ausser den im Rechtsbuch namentlich aufgeführten Strafen dem Manne zusteht, die Gattin zu prügeln, zu raufen, ihr die Ohren zu verletzen und zu durchbohren" (58). Eine gesetzliche Schranke besteht nach der Richtung, dass der Ehebrecher keine schärfere Strafe erleiden darf als die Ehebrecherin. Wer eine noch nicht verlobte Jungfrau vergewaltigt, ist nach biblischen Recht neben einer empfindlichen Geldstrafe gehalten, das Mädchen heimzuführen, ohne dass ihm das Recht zusteht, sie später zu verstossen (Deut. 22, 29). Den gleichen Rechtssatz kennt auch das Rechtsbuch (§ 54, in diesem Paragraphen hat der Redaktor offenbar zwei Quellen kompiliert), hat aber noch ferner in typisch ausgeklügelter Verfolgung des Talionsgedankens die Bestimmung, „der Vater der Jungfrau darf die Gattin dessen, der der Jungfrau beigewohnt hat, nehmen, zum Schwängern darf er sie hingeben, ihrem Gatten braucht er sie nicht zurückzugeben".

Schon diese wenigen Gegenüberstellungen vermögen darzutun: Es wird schwer halten, einen schärferen Kontrast zu finden als zwischen dem barbarisch-rohen Strafrecht Assyriens und dem von dem zeitlosen Ideen der Humanität und Ethik getragenen Rechte der Bibel. Gegen Ueberraschungen, wie wir sie seinerzeit beim Erscheinen des Kodex Hammurapi erhalten (und wie sie neuerdings Friedrich Delitzsch in seiner „grossen

Täuschung" zu wiederholen beabsichtigt), sind wir jetzt wohl einfürallemal gefeit.

In Anbetracht der besonderen Bedeutung der vorliegenden Quellen habe ich es für richtig gehalten, auch einem weiteren, nicht fachgelehrten Leserkreise dieses vorläufige Referat (in welches auch nur für Fachkreise berechnete einstweilige Hinweise eingeflochten sind) möglichst rasch zur Kenntnis zu bringen. Die Begründung der vorstehenden Behauptung und die Nutzbarmachung des ganzen Materials für das biblisch-talmudische Recht ist eingehender Untersuchung vorbehalten, die ich demnächst in einer Fachzeitschrift zu bringen hoffe.

Zwei schwierige אל תקרי-Stellen.

Von Professor **A. Sulzbach.**

Dass das oft angewendete אל תקרי nichts mit Textkorrekturen oder Bibelkritik zu tun hat, setze ich als bekannt voraus, und darum erübrigt es sich, eine große Bemerkung vorauszuschicken, wenn ich mich einer Erklärung zweier derartiger Stellen zuwende. Wenn es aber noch eines Beweises bedürfte, dass die אל תקרי keine Textrecensionen sind, so liefern die bei den hier zur Besprechuug stehenden den schlagenden Beweis dafür.

Tr. Sota 35a lesen wir: א״ר חנינא בר פפא דבר גדול דברו מרגלים באותה שעה כי חזק הוא ממנו א״ת ממני אלא ממנו וכו׳. Raschi z. St. streicht das א״ת, da in der Aussprache des ממנו kein Unterschied sei zwischen III. pers. sing. und I. pers. plural. In der Parallelstelle Arachin 15a bemerken Tossaphot, Schlagw. אל, dass bei den א״ת ein Unterschied in der Aussprache nicht notwendig sei, wie auch aus Sifre z. St. in dem א״ת von לא גם hervorgebe. Dass ein Unterschied in der Lautierung sei, das eine רפי, das andere דגושה, d. h. מִמֶּנּוּ und מִמֶּנוּ sei nicht anzunehmen. Gewiss ist hier das Recht auf Seiten תוס׳, andererseits aber auch auf Seiten Raschis, dass א״ת bei ganz gleichlautender Aussprache nicht denkbar ist. Nun ist es aber höchst auffallend, dass

Heidenheim im מפורש (Gen. II, 16) auf ת״ס fussend der Möglichkeit eines solchen Lautunterschieds, und nach ihm Mecklenburg in הכתב והקבלה, Raum gibt mit der Bemerkung, dass dieser bei den östlichen, d. h. den babylonischen Juden üblich sei, aber nicht bei den Westjuden, d. h. den jerusalemitischen, und zwar umsomehr auffallend, als der Autor dieses א״ת ein Jerusalemite, R. Chanina bar Papa, ist, der doch nicht im Sinne ostjüdischer Lautierung einen דרוש vorgetragen haben kann. Ich gestatte mir nun, von der Ansicht Raschis ausgehend, dass א״ת nur bei lautverschiedenen Wörtern anwendbar sei, folgende Lösung: א״ת ist nicht zu streichen, alle Parallelstellen im Talmud, wie auch Jalkut haben es, weil wir hier in der Tat es mit zwei verschiedenen Lautierungen zu tun haben. Aben Esra bemerkt im צחות S. 19b (Ausg. Berlin תקכ״ט), dass מִמֶּנּוּ im Sing. aus מִנְהוּ contrahiert sei, wie שֵׁמֶץ מֶנְהוּ (Ijob 4, 12), so glaube ich, dass der א״ת, um sing. von plural zu unterscheiden, ursprünglich gelautet haben mag: א״ת מִמֶּנּוּ אלא מִמֶּנְהוּ.

Nun zu dem von Tossaphot zum Beweis, dass bei gleichlautiger Aussprache das א״ת anwendbar sei, herangezogenen Beispiel א״ת נס אלא נס עכ״ש. Dazu findet sich eine Erklärung, man solle das נס, rad. נ״ס nicht als perfect, sondern als praesens auffassen. Doch es sei eine anderer Versuch gewagt. Neben dem Stamm נוס finden wir im Aramäischen den Stamm נסס, krank sein. Vgl. Berichtigungen und Zusätze zu Levi, Hebr. Wörterbuch zu den Targumim, S 595. (Dieser Zusatz rührt, soviel ich weiss, von Prof. Jos. Werner צ״ל her.) So wäre denn hier zu lesen: א״ת נָס אלא נַס. Nicht, die Frische war nicht im Augenblick des Todes geschwunden, das ist möglich auch bei andern plötzlich Gestorbenen, sondern der Lebenssaft war im Moment des Todes nicht bereits angekränkelt. Dass das Aramäische hier hebraisiert ist, ist weiter nicht auffallend.

Gelegentlich dieser Bemerkung über נסס möchte ich auf eine schwierig scheinende Stelle in dem von Buber herausgegebenen מדרש זוטא S. 52 hinweisen, in der uns das Wort נתנסה begegnet. Der Knabe der Schunamith, welcher von plötzlichem Kopfschmerz gepackt wurde לא נתנסה אותו היום אלא וכו; hier hat

נתנכה die Bedeutung von Krankwerden. Beweis אורחות חיים S. 477 (ed. Schlesinger) wo es heisst לא נתנכה דניאל für Baba bathra 4a, wo es heisst לא נעניש דניאל.

„עיין עליו — עיין עלה".

Unter dieser Spitzmarke veröffentlicht mein Freund und geschätzter Kollege Prof. E Fink im „Jeschurun" Heft 5 6 eine Studie über das anscheinend schwierige עיין עליו. Allein dieses 5 Mal vorkommende Wort (das einmalige לה ist, wie auch einige Lesarten haben = עלה) durchweg zu korrigieren ist doch bedenklich, wenn auch, was aber noch zweifelhaft ist, ein Mal sich אין finden sollte. Dass allen מפרשים die Unzulässigkeit des עיין bis auf heute sollte entgangen sein, da doch eine genaue Untersuchung den Richtern für alle Fälle geboten sei, ein besonderer Hinweis an diesen Stellen nicht nötig wäre, ist schwer anzunehmen. Ja, wenn es richtig wäre, dass die Pflicht der genauen Untersuchung, die dem Richter geboten und von ihm vorausgesetzt wird, auch für unsere Fälle ausreichte, dann scheint ein diesbezüglicher Hinweis hier „unverständlich". Aber, und daran leiden alle Deduktionen in Finks trotz alledem gründlicher und gelehrter Studie. Wenn alle Fälle, die vor den Richter kommen, gleich wären, dann brauchte er nicht bei den einzelnen besonders auf seine Pflicht aufmerksam gemacht werden. Aber es gibt auch solche von sehr komplizierter Natur, die manchmal unaufklärbar erscheinen, wenn hier der Richter auf seine Pflicht bis zur äussersten Grenze der Feststellung zu geben, aufmerksam gemacht wird, wenn ihm gesagt wird: Hier gib acht, bemühe dich all die Verschlingungen, soweit es dir möglich ist, aufzulösen: so ist eine solche Mahnung sehr verständlich.

Betrachten wir nun die einzelnen Fälle:

Kidduschin 4a, Jebamoth 22b und 35b. In diesen Fällen handelt es sich um die Nichtanwendung der Leviratsehe, bezw. die Ungiltigkeit einer bereits vollzogenen. Die Leviratsehe darf bekanntlich nur vollzogen werden, wenn der Bruder kinderlos verstorben ist und auch aus früherer Ehe keine Nachkommenschaft, auch jetzt nicht illegitime vorhanden ist ובן אין לו מ״מ אפי׳ ממזר. Dass hier eine tiefgehende, gründliche Nachforschung, die dem Richter besonders ans Herz gelegt werden darf, sehr notwendig ist, wenn nicht durch Erlaubnis des Jibbum eine איסור כרת getätigt werden soll, ist doch wohl selbstverständlich. Ebenso kompliziert ist der nicht ganz adäquate jedoch auf gleicher Linie liegende Fall, in dem die Frage erörtert wird, ob eine an einer Schwägerin, nachdem sie fehlgeboren hat, vollzogene Chaliza Giltigkeit hat oder nicht. Es ist hier die Frage, ob die stattgehabte Fehlgeburt den Rückschluss zulasse, dass im Abortus kein lebensfähiger Keim gewesen wäre, dann wäre die Chaliza giltig, so R. Jochanan, oder ob der Rückschluss nicht gestattet sei und die Chaliza ungiltig wäre, wie Resch Lakisch es meint.

Jebamoth 70a. Die Witwe eines Nichtpriesters, die keine Kinder hat, kehrt in ihres Vaters Haus zurück und darf, was ihr in der Ehe nicht gestattet war, jetzt wieder als Priesterstochter Teruma essen. Umgekehrt liegt der Fall bei einer aus nichtpriesterlicher Familie stammenden Frau, die einen Priester heiratet. Im ersten Fall entzieht das vorhandene Kind der Frau ihren Anteil an der Teruma, im zweiten Fall belässt das Vorhandensein des Kindes sie im Besitz des Teruma-Rechts. Im biblischen Text heisst es וזרע אין לה, wozu bemerkt wird מ״מ אפי׳ זרע פסול. Dazu die Bemerkung עיין עליו. Also gewiss eine heikele Sache, nachzuforschen, ob die bisher unbescholtene Frau ein Kind hat, und zwar זרע פסול, das sie bisher Ursache ge-

habt hat zu verheimlichen und zwar deshalb nachzuforschen, damit sie unberechtigten Falls nicht zu dem איסור אכילת זר בתרומה kommt. Aber weil er so heikel ist, darum ist hier erst recht der Mahnruf עיין עלה am Platze.*)

Auch Baba bathra 115a, handelt es sich um einen Fall, in dem eine genaue Untersuchung anzuraten, wohl am Platze ist. Hinterlässt ein Vater keine Söhne, nur Töchter, so geht an diese die Erbschaft über, aber nur, wenn kein mittelbarer männlicher Spross vorhanden ist, wie Enkel oder Enkelin usw. von einem verstorbenen Sohn, denn dann gehen diese den direkten Töchtern vor. Umsomehr ist auf diese Bestimmung zu achten, als man sonst in flagranter Weise die pharisäische Tradition verletzen und die sadduzäische: תירש הבת עם בת הבן zur Geltung bringen würde. Es handelt sich also nicht nur um eine Geldfrage, sondern um die Achtung vor der einzig autoritativen Auslegung des אם בן אין לו. Zu der Anweisung עיין עליו will ich gleich auf Raschbam aufmerksam machen, der zum Schlagw. עיין עליו hinzusetzt דהאי מת, und ein Blatt weiter Schlagw. האב קודם zweimal in seiner Erklärung sich des עיין bedient, er kann also nicht אין gelesen haben. Also ein alter Gewährsmann für die Richtigkeit dieser Lesart, wie sie sich bei allen מפרשים, Malbim einbegriffen, sich findet. Dass also ein Kopist oder Drucker, der das ואין nicht verstanden, es in עיין umgewandelt habe, davon kann keine Rede sein.

Nun wäre noch Malbims Erklärung zu Thorath Kohanim אמור Nr. 96 zu prüfen, der, weil er im Laufe seiner Erörterung אין ואפס sagt, als Kronzeuge für die ursprüngliche Lesart אין angesprochen wird.

Das beruht aber auf einem Irrtum. Die betreffende Stelle im ת"כ weiss nichts von dem עיין עליו, demnach will Malbim auch diese Phrase nicht erklären und erklärt sie auch nicht. Er will uns durch den Zusatz von ואפס sagen, dass ואין im תנ"ך immer eine umfassende Verneinung bedeute im Gegensatz zu dem mit מאן in Verbindung (obwohl nicht existierende) gebrachten אן nur eine partielle Verneinung ausdrücke. Dass man in אין das Wort עיין lesen solle, daran denkt er nicht, wie es allerdings im allgemeinen oft aufgefasst wird, denn es ist ja klar, dass in diesem Falle die גמ' dies übliche אל תקרי angewendet hätte. Malbim berührt diesen Punkt überhaupt nicht. Dass er sogar אין soll gelesen haben, ist vollständig ausgeschlossen. Denn in seinem Kommentar zu Sifre דברים סי' קנ"ה lesen wir: בן אין לו עיין עליו, שאין בו"ד הוא במבטא קרוב לעיין.

Also hat Malbim ת"כ gelesen, er will dieses aber nur als eine Anlehnung wegen der Lautähnlichkeit gelten lassen, sonst würde dies nicht ganz zu seiner Erklärung im ת"כ passen.

Wir können aber Malbims Auffassung im אין nur so erklären: אין bedeutet: „durchaus nicht", also בן אין לו keine Spur von Nachkommenschaft, und da dies einer weitgehenden Nachforschung bedarf, darum heben die חכמים anlehnend an den gleichen Wortklang warnend den Finger empor und rufen dem Richter zu עיין עליו, also weil die תורה sich veranlasst sieht zu schreiben אין לו darum עיין עליו und nicht umgekehrt.

Wenn ich nun auch glaube erwiesen zu haben, dass die Deductionen meines geschätzten Kollegen auf einer aus strengem Gerechtigkeitssinn hervorgegangenen unrichtigen Voraussetzung beruhen, so darf man ihm doch dankbar dafür sein, dass er die Aufmerksamkeit auf diese mancherseits falsch aufgefasste Phrase des עיין עליו gelenkt und zum Nachdenken über sie angeregt hat.

Prof. A. Sulzbach.

*) Diese Boraitha wird Kidduschin 4a nebensächlich zitiert, da heisst es לה, das ist aber nichts anderes als עלה wie die richtige Lesart in derselben Boraitha in Jebamoth 70a lautet: Die Boraitha in Kidd. 4a mit dem zweimaligen עיין עליו muss nach der besseren Lesart in Jebamoth עיין עלה werden.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin.
Druck von H. Itzkowski, Berlin N. 24 Auguststr. 69.

הכרה כזו גם כלפי פנים היא צריכה, כדי שלא נתיאש, כדי שנאמין בכחותינו, אבל לא זהו הדבר העיקר על הפרק כל־כך, יותר מן האמונה בכחותינו נחוץ לנו כעת פתוחם של כחותינו על ידי הוראה והדרכה. נסיון מוצלח לפי־ערך להוראה והדרכה זו נתן לנו במאמר השני של הרב העורך המדבר על „שכר ועונש" וערך האמונה בהם בתור אמצעי של השפעה על החנוך הדורית. בצדק הוא מוכיח את המוכיחים המדברים אל העם „וכשהם צריכים לעורר אותו על קיום התורה הם מדברים לפניו בכל מיני לשונות מצלצלים ואין מזכירים בשם את העיקר הגדול של שכר ועונש ומעקמים הרבה מן הכתובים כדי שלא להוציא את השם „גהנם" ו„גן־עדן" מן הפה. הם מוציאים דבה כי לא ינעם לאזני העם שמע אמונה זו, כי הסגנון הישן הזה לא יכנס בלבו. ובין כך וכך הולך ונשכח יסוד־התורה הזה. הרגשתו הולכת ומתעטמת, וחיי המוסר נפגמים ונלקים עד היסוד. שהרי אם אחריות המעשים בפני שכר ועונש אין כאן — מה כאן?" דברים הללו נכבדים מאד ומי יתן ולא היו קצרים כל־כך. יש הרבה ההולקים על זה ולא כאמירה בעלמא אפשר להוכיח להם את ההפך. כדברים האלה ממש כבר דיבר במקום אחד איש־האמונה הגדול ד״ר נתן בירנבוים. הוא דואה לדעת כי העתונים היומיים הגדולים היוצאים לאור באירופה עוסקים בכונה בהוצאת־דבה על העם שאינו יכול לשמוע כבר את סגנון התוכחה של המוכיחים הריליגיוזיים בבתי התפלה המדברים על העולם הבא ועל הגמול העתיד לבוא בו. תחת אשר גדולי האנושיות הולכים וקרבים כבר אל שרשי האמונה הדתית בענין ההשגחה והגמול לא חדלו עוד העתונאים הזלים אשר לבם מת בקרבם ואין כחם אלא בעט מלהתנהג עם קוראיהם כאותו מנהג ישן של אירופה לספות להן כתורא דברי כזירה וקלות־דעת. אכן זוהי אחת התכונות הגדולות שה„תבונה" צריכה ליהעסק בהם בתור תועלת כלפי פנים. צריכים אנחנו להבין שעלינו לבוא לפני העם בכל גלויה של אמתנו, אמת האמונה שלנו, ולא לכסותה בצעיף המודרניות שבין כך ובין כך לא יועיל כלום, כי כל אשר עינים לו יראה היטב גם דרך הצעיף. זהו שאמר הכתוב: לא בסתר דברתי . . .

ועוד דבר: „משיחות סלובודקה" נכתב על ידי א. מ. וסלר — כך כתוב על ראש פרק אחד הבא בחוברת זו. כל מי שלא למד בישיבת סלובודקה יעמוד וישאל: מה זאת? מי הוא בעל הפרק הזה אשר רק נכתב על ידי מר וסלר? ממי שמע? ומדוע הוא נקרא „שיחות"? אם היתה בדעת המערכת שגם מי שלא למד בישיבת סלובודקה יתהים על ה„תבונה" ויקרא בה, לא היתה צריכה לסתום אלא לפרש. בים הקורא בעיון נמרץ יחפש רמז לפתרון חדה זו באיתה „הפנה הקטנה" ואותו היושב בה שרובו־ מר י. ז. פלטין במאמר הנ״ל. דוק ותמצא. בנוגע לעצם ה„שיחות" לא פה המקום לדון עליהם ולא להזכיר את תכנן בקצרה. דברים אלו על מוסר התורה צריכים עיון גדול ולא רפרוף קטן. תורה היא וללמוד אני צריך". כראוי חוברת זו שתהא קנינו של כל בית יהודי, שיתעמק בה כל שומר־תורה, ויש חזקו בידי הרב העורך להגדיל ולהאדיר את החוברות הבאות בכמות ובאיכות.

א. א. קפלן.

עפששן. אולם עיקר הציור לא הגיע בחיבורת זו לידי גלוי כי אם „המשך יבא" בחוברת הבאה. הפסקה כזו איננה עצה טובה בשביל דברי הלכה הצריכים עיון, אבל אין להאשים בכך את העורך שלא יכול להרבות בהוצאה; ירבו חותמיו ותרב יכלתו. הרב הגאון ר' ברוך יהושע הורוויץ מאלקסוט מטיל עמנו אח"כ טיול נאה בעניני שבת" שיכול לשמש מופת משובח לכל הרוצה לדעת את דרך הלמוד בישיבות ליטא הנקרא בעולם־הלומדים בשם „הבנה" ואשר מקורו מהשפעתו של הגאון הנפלא רבי חיים הלוי ז"ל מבריסק. אם נוכיר לשבח את דברי תורתו של הרב העורך „בעניני ספקא דאוריתא" נביא בזה לידי גמר בהלק התורני ועלינו לשוב למקרע לחלק המאמרים שבו העורך מדבר בראש במאמרו המיניאטורי „תעודתנו". בכלל עושה כל החוברת רשם של מינאטורה, זכר לפומבדיתא שמכניסי בה פילא בקופא דמחטא. כי עורכה חפץ לצמצם בה בתוך מדה הקטנה את כל הפרובלימות הגדולות ביותר הנצבות על אם דרכנו. בדברו על תעודתו של המאסף מודיע לנו הרב העורך שאין בדעתו לעשית הימנו אלא דבר זה: „אבן פנה ליסוד במה לתורה ודעת היהדות המקורית. אחרי הפרזה הקצרה הזאת מודיע לנו העורך כי נחיצותה של „במה" כזו הוא דבר שאינו צריך ראיה ואחרי כן הוא מעיר הערה כי „המוסד" הזה — כלומר „המאסף" — לא יהא כיתר „המוסדות" — כלומר המאספים והעתונים החרדים — שהיו לפניו, שהם נבראו כדי לעמוד בקשרי מלחמת מגן או תגרה נגד הדעות המתנגדות אל היהדות המקורית' מה שאין כן במאסף זה שתהא לו תעודה מכוונה בעיקרה כלפי פנים, לבנות לנו אכסניא אשר בה יתכנסו חכמי ישראל השרידים ללמוד (?) וללמד תורה, מוסרי התורה ודעת רוח היהדות הטהורה והנאמנה". מיד אחרי הדברים האלה הרב העורך אומר: „לא נשאר לפנינו רק לציין את פרוגרמת המאסף ותכניתו". והנה הוא מציין לנו את שמות שלש הרובריקות המנויות בפתח השער ומפרש את כונתו בהם בפרוש רחב קצת יותר מדאי — ובזה נשלם המאמר. מעטים הדברים, אולם כלל גדול בדעות בני אדם, שכל האומר מעט אפשר לקוות לו שיעשה הרבה. המאמר הראשון הוא „חשבונו של עולמנו" מאת מר י. ז. פלטין. כל עיקרו של מאמר זה לא בא אלא להוכיח כי לא נכונה המחשבה השלטת בעולמנו כי „האלימנט החרדי כבר התנועה הוא וכי חסרים לו אנשים בעלי אנרגיה גדולים". בתור הכחשה לזה הוא מעלה על הזכרון את פעולותיו של רבי אליעזר גורדון ז"ל מטלז באגודה חרדית אשר בקש ליסד ואת מפעלו הכביר של מיסד הישיבה „כנסת ישראל" בסלבודקה „היושב צנוע ונסתר בפנתו הקטנה ויוצר לנו יצירות נפלאות מעין הישיבה הגדולה הזאת". כדאי היה ענין זה האחרון שלא יאמר בדרך רמיזה בעלמא בתור ראיה לאיזו הנחה, כי אם שידונו עליו בפרטות בתור נושא מיוחד בכדי לספר לדור על „הפנה הקטנה" ועל „הצנוע ונסתר" היושב בה. אמנם יסודו של מאמר זה הרי משמש, לכאורה, כהכחשה להשקפת העורך בתעודת המאסף. השתדלות זו להוכיח „שיש גם לנו אנשים בעלי אנרגיה גדולים" כלום אינה כלפי חוץ? כלום אינה כמין תכסיס מלחמה כלפי מתנגדי דעותינו כדי להראות להם שעוד כחנו אתנו ולא נס ליחנו? אמנם

יהודי מזרח עם יהודי מערב, הלא בממלכה רפובלקנית ודמיקרטית אנחנו יושבים אבל לאט לאט בסבלנות. עם ישראל מלומד הוא לחכות ולקוות.

וגם זאת עלינו לדעת כי כדי לחבר מזרח עם מערב, צריכים יהודי המזרח לא לבד לתת כ״א גם לקבל, כי הרבה הרבה חסר לני בני המזרח מה שאנחנו צריכים ללמוד מבני מערב. חלילה לנו להתעטף אך ורק בטלית של „רביים״. גם „תלמידים״ אנחנו.

אך על הדברים שאנחנו צריכים לקבל וללמוד מהם — במקום אחר.

פרנקפורט ענ״מ.

בקורת.

תבונה. מאסף לעניני היהדות, פלפולי דאוריתא וחכמת מוסר התורה. נערך ע״י ישראל זיסל דווארעץ החוב״ק קאמא, ליטא. מחיר החוברת 6 מ״ק גרמניים.
האדרסה: Rab. I. S. Dvorecas, Komay, Aps. Rokišk, Litauen

זהו חזיון קטן אשר תקוה לגדולות ממנו, אם רק לא יגוע קידם זמנו ואם רק יאחז דרכו בהתפתחות הראויה לו. השם „תבונה״ שבחר הרב למאספו זה משום טרדיציה יש בו. הגאון רבי ישראל סלנטר ז״ל בשעתו השתמש בכלי־מבטא מורני להפצת „רעיון המוסר״ שלו. בימי שבתו בעיר ממל הוציא לאור מזמן לזמן חוברות שנקראו „תבונה״ ובהן נשתתפו כל גדולי הדור ההוא בחרושי־תורה שלהם. ר׳ ישראל ז״ל בעצמו לא הדפיס שם חדושים אלא מעט, רק פרסם בהן במסגרת של דרוש את רעיונותיו אשר הגה ב„חכמת מוסר התורה״. זה היה מעין החבולה של רקלמה. שהרי חוברות כאלה שנמצאים בהם חדושים מאת גדולי הדור ימצאו להם מהלכים בכל בית שמגדלין בו תורה — ואיזה בית ישראל לא היה כזה בימים ההם? — וממילא ישימו לב, אחרי העיון ב„פלפולי דאוריתא״, גם לדברי המוסר שלהן — וזאת היתה עיקר מטרתו. יש מספרים שגדולי הדור״ נתרעמו אחר כך על זה שה„חדושיהם״ נעשו קרדומות לחפור בהם בארות ה„מוסר״ ולפיכך משכו את ידם ומאסף ה„תבונה״ פסק. אוצר של יראה טהורה, מוכשר לחנוך הדירות אבד מאתנו על ידי הפסק זה.

גם ב„תבונה״ זו היוצאת עכשו נשתתפו גדולי דורנו ממדינת ליטא ב„פלפולי אוריתא״ שלהם. אולם עתה — מפני איזה טעם הידוע לעורך — נקבעו החדושים לא בראש החוברת כאשר עשתה בימים ההם „תבונתו״ של אותו גאון ז״ל כי אם בסופה. הראשון הוא „באור לדעת הרמב״ם״ (בה׳ עדות פ״כ ה״ב) מאת הרב הגאון הישיש רבי זלמן־סנדר הכהן אב״ד ור״מ בקריניק שעלה עתה לארץ־ישראל. הוא חותם ככה: „דברי הצעיר המצפה לתשועת ד׳ במהרה בתוך כלל אחינו בני ישראל שיחיו וכו׳״ — רַחֵש לב חם של ישיש־צעיר זה מה נעים הוא להשמע! צעירותו התוספת בו גם בימי זקנה ושבה נכרת היטב גם מתוך „באור״ זה שהוא נותן לנו הפעם, שחרור שובב של „טיניה־וביה״ מפזז בו והולך. פרק עסוק „בעניני קדשים״ מלמדנו הרב הגאון ראש ישיבת סלבודקה מו״ר רבי משה מרדכי

אנשיו, צרכיהם, ואיך להשפל בהם, ונתן להם את מזונם הרוחני כפי כחותיהם ללעוס וכפי יכולתם לעכל. בודאי כדאי היה חכם וצדיק זה להיות מנהיג עברי באשכנז ורועה נאמן לקהלתו.

אך מתוך בירור דברים זה, מעצמה עולה השאלה, אם לא מסוכן הוא הדבר לחבר את היראים ממערב עם החרדים ממזרח. שאלה גדולה היא אם שני האלימנטים האלה אינם כלאים זה עם זה, ביחוד הסכנה היא בעד המערבים. אלימנט קר אם יבוא במגע עם אלימנט בוער כזה אשר בתכונת המזרחים, בודאי צריכים לפחוד אם לא יכוה בהרותחין ויסוג לאחור, ומי יודע אם בנוסו לא יתרחק הרבה גם מזו הנקודה אשר עמד עליה בראשונה . . .

בהדברים האמורים אין אני רוצה להטיל ספיקות ופקפוקים ברעיון ההתאגדות של החרדים מכל הארצית והמדינות. „אגודת ישראל" אם תצלח לארגן את כל היראים ולרכזם למרכז כללי אחד, בודאי תביא ברכה מרובה להיהדות, כי הסניפים של אגודה זו אשר יהיו בכל הארצות יעבדו ויפעלו בתוך החיים העברים כפי צורך המקום והזמן, ואף אם סניפי האגודה מכל המדינות השונות, יפעלו וישפיעו זה על זה, תהיה השפעתם השפעה אטית, מדודה כפי כחותיהם וכשרונותיהם של מקבלי ההשפעה. השפעה כזו בכל אופן יכולה רק להועיל ולא להזיק. אך אני דן רק בהשאלה שהבאתי למעלה בראש דברי, איך אנחנו צריכים להתיחס לקריאת אחינו המערבים, בקהלות ידועות, לאחיהם המזרחים בני רו"פ המתגוררים כעת בעריהם, כי יעזרו להם להתפרד מהקהלה, וישתתפו עמהם בהשלכת אבני היסוד לקהלה אורתודוכסית מטעם הרשות? הספק הוא אם הרכבה פתאומית ולא טבעית כזו אין הפסידה מרובה על שכרה. התאגדות כזו הלא בהכרח מביאה את היהודי המערבי עם היהודי המזרחי למגע קרוב ומשותף. צרכיהם הדתיים מתערבים זה בזה והשפעתם של שני האלימנטים ההפכים, קור וחום, תהיה השפעה פתאומית זה על זה, מי יודע אם התערובת האי נורמליות הלזו, לא תביא את שני האלימנטים הזרים האלה לידי התנגשות, וסוף החבור לא יהיה חלילה אלא פרוד עולמי?

אמנם הפליטים יהודי מזרח, הביאו עמהם זרם יהדותי חי וחזק בארצות המערב, ויש לקוות כי לאט לאט יכניס זרם חדש זה, אף כי הוא אורח לא קרוא, חיים חדשים בתוך היהדות המערבית הקרה והקפאון של יהדות זו האחרונה ימס מהחום הטבעי של היהדות הבריאה והמקורית אשר ליהודי מזרח, עקבות ההשפעה של יהדות טבעית זו על היהדות המערבית כבר נכרו. בשנים האחרונות כבר רואים אנחנו יהודים אשכנזים אשר הגרעין העברי שבתיכם פנימה, מפרכם ויוצא גם החוצה, והנם יהודים לא לבד באהלם כ"א גם בצאתם, נשמתם העברית נותנת להם קרני הוד, וכשאתה פוגשם ברחוב לבך מתמלא געגועים והנך רוצה לחבק את ידם באהבת אחים, אבל עוד רב המרחק והדבר מסוכן לרחוק את השעה, צריכים לחמם מרחוק ובהדרגה וסוף התקון לביא.

תנאי החיים החדשים של ארץ אשכנז, אולי גם הם יעזרו לקרב שבת אחים

המצוות יבשות קרות בלא ליח ובח עברי, אבל מצוות מעשיות שהחיבה מוטלת על כל חבר וחבר מבני הקהלה למלאות אחריהן בדיוק ובדקדוק, ולחנך במצוות אלו גם את בניו אחריו, שמירות המצות בהכונה כזאת לא תהיינה למכשיל גם להנערים מבקרי בית הספר ויראו את הייהם בעילמם ושבר טוב צפון להם גם לעתיד לבוא וכך קבלה הגיתה העברית באשכנז רק את הצורה של הצד החמרי והמעשיי מהיהדות הדתית.

והודות לתכסיס זה אשר בחר הגאון ד״ר הירש במלחמתו עם היהדית הריפורמית מחזיקה מעמד הקהלה האורתודוכסית גם עתה, כיון שלא באתה בהתנגשות עם הרוח האשכנזי, שכב אין דבר חשוב ועקרי אשר יפריע את הקהלה מלמלאות את חיבותיה, ורק מלח זה, שבני המזרח קוראים לו, קיר וקפאון, הציל את היהדות המעשית במערב מכליה.

הפתגם הידוע „הוי יהודי באהליך וארם בצאתיך" שיצא מבית מדרשי של הפילוסוף העברי מנדלסון אחד היוצרים העברים של הרוח האשכנזי אשר שרר בארץ בהעבר הקרוב, הנהו פסוקם הרגיל של היראים במערב. אחינו החרדים במזרח, מתמרמרים על פתגם האומר כי הוא מעליב את הדת של עם ישראל, הם אומרים כי פסוק זה מצוה להטמין את היהדות באהל כאילו צריכים להתבייש בה כמו בדבר שאינו הגון, ומבחוץ אפשר להתקשט רק עם קולטירות זרות. עצות יצויים כאלה משפילים את הדת והיהדות עד עפר. אבל האותודוכסים באשכנז מבינים כונה אחרת בהפסוק האמור. אדרבה, אינם מתביישים להודות בקול רם כי מקיימים הם מצות דתם, ושומרים את כל משפטי וחוקי הדת גם לנוכח עם הא״ץ ולא יתבוששו אך המבין בזה כי קיום המצות אינו רשאי להשאיר אחריו את הרושם המיוחד שהיא יכול להשאיר אחריו לשומרי מציה ולומדי תורה, ברושם זה יש יחוס ישר לאופי השמיי, והוא מלוה את האדם גם בלכתו מבחוץ ובהחיים החולנים שלו, והאופי הזה הנהו באמת שטן ומכשול לאלה אשר נולדו ונתחנכו בתוך אטמספריה אשכנזית. לכן צריכים לבקש עצות ותחבולות איך להשאירו בתוך האהל, כלומר להפריד את היהדות מהאישיות כדי שיהו שני עולמות בפני עצמן, שאין האחת נוגעת בחברתה ולא כלום, למען יוכלו להתחשב בלא מפריע לאשכנזים בלאומיותם ולישראלים בדתם.

האגדה המדרשית מספרת, כי משה ארון הנביאים, בעידנו רועה היה מטפל עם צאן מרעיתו ברחמים רבים של רועה נאמן היודע את נפש בהמתו. בעד עָלות הצאן אשר שניהן טרם גדלו בחר למקום מרעה את האחו אשר צמחיו עוד רכים ונוחים להתעכל, אף כי כח המזון שבצמחים האלה מועט הוא למדי. ובעד אלה שכבר יצאו מכלל גדיים ונעשו תיישים בחר למרעה את האגמים אשר שם כבר נתקשו העשבים והנם מזיינים יותר מהצמחים הרכים. כיון שראה הקב״ה כי משה מכיר צרכיהם של צאנו והוא מטפל בכל אחד ואחד לפי צרכו, הסכים עליו כי הוא ראוי להיות גם רועה נאמן לעם ישראל.

הרבה מטדה זו היתה גם להגאון ד״ר הירש רב דפרנקפורט. הוא ידע את נפש

ונכנסו לתוך החיים. לא חזרו גם אחר כך לכבלי היהדות הישנה הנותנת להם אך בוז וכלימות. ובאשר רגש האמונה הוא חק טבעי שאי אפשר לגרשו בחזקת היד, לכן עשו הלוקה ע"י תקינים ורפורמות והתפשרו, ומזה יצא העגל של היהדות הרפורמית.

כי באמת לא המצות המעשיות ומשפטי הדת כשהם לעצמם העיקו להם והכבידו עליהם את עֻלם עד כדי ההכרח לעשות תקונים בדת ולברוא יהדות רפורמית, אדרבה היהודים האשכנזים הנם מטבעם זריזים ואוהבי עבודה, ואינם מבקשים כלל כל אמתלאות כדי להשתחרר מעבודה מעשית ולהיות יושבי בטל, גם אינם בעלי הנאה במדה כזו עד כי ימצאו בדיני אסור והתר כשלון ומפריע עקרי בתענוגות חייהם, אלא הם הכירו למכשול בדרך את האופי השמיי אשר דת ישראל מטביע על שומריו, האופי השמיי או החותם העברי היה להם הפגע היותר גדול, כי מנדינו באשכנז אינם לנו לאויבים בשביל משפטי הדת או בשביל חשבונות איקונומים, כ"א מפני שהאופי הארייי בולט בתכונתם במדה מרובה מאד, לכן אינם סובלים את האופי השמיי אשר בהתכונה העברית, ולמען השלום אמרו המתקנים להסיר את המכשול שהוא הגורם הראשי להריבות והקפדות.

הפקחיות שבנאומי הד"ר הירש מיסד האורתודוכסיה העברית באשכנז וההריצות שבספרותו, היו יכולים במצב כזה להביא את השומעים והקוראים שיש להם עין ואזן עברי, לכל היותר רק להתפעלות הרגע, לעורים לעשות חשבון נפשי ולהתרגש על שעה מועטת, ואחר אשר תעבר ההתפעלות הראשונה ישובו המים לזרום ולשטוף כראתמול, אך חכם שכמותו היודע איך להשתמש באמצעי מוכשר, הצליח לכוון את השעה, ובהמומנטים של התרוממות הרוח מהשומעים והקוראים השליך את אבני היסוד לבנין הקהלה האורתודוכסית, אבל כדי לבסס בנין זה כי יהיה בר קיימא, היה מוכרח מיסדו להתפשר עם הרוח השורר בארץ, כי באופן אחר לא היה יכול להתקיים. להתקומם כנגד הרוח השורר ביד רמה, בודאי אין לך שטות גדול מזה, ולבנות חומה בתוך הומה ולבצר מקום מיוחד בעד הרוח העברי, גם כן אין ארץ זו מוכשרת לכך, כי החוק לבקר את בתי הספר העממים של הממשלה, הלא מכריח את האבות העברים לשלוח את בניהם לבית הספר, ואם אין גדיים אין תישים, וכיון שהקהלה האורתודוכסית היתה מוכרחת להתפשר עם הרוח האשכנזי, הדבר ממילא מובן כי לא אפשר היה לבקש מבני הקהלה כי יַותרו דבר מה מהאשכנזיות שלהם, דרישה כזו היתה למעלה מיכולתם, ורפשרה היתה יכולה להיות רק לבקש כי ימלאו אחר תביעות הדת שאינן מתנגדות להרוח השורר, ישארו אשכנזים ברוחם ויהיו יהודים במדות דתם. פשרה כזו יכולה לחול רק על חשבון החוקים ומשפטי הדת, אבל על הרוח העברי היה מההכרח לותר.

עד כמה מרה היא אמת זו אין לכחד אותה, והרוצה לעשות דבר מה לטובת היהדות אינו רשאי להונות את עצמו ולהעלים עין גם מהאמת היותר מרה. דבר זה ידע והבין היטב ד"ר הירש, לכן השכיל לרכז את כל כחותיו וכשרונותיו רק לצד אחד, לצד המעשה שביהדות, להקיף את הקהלה בחבילות של מצוות. תהיינה

ושרטוטים. אך נקידה הלזו היא להם לעינים בכל יצירותיהם. לכן הצבע אחד מאז שנתיסדה הקהלה האורתודוכסית ועד עתה, והשנויים שנעשו בה אינם עקריים.

רבים מהלאומים אשר ביהודי מזרח מתאוננים על זה. מנענעים אחריה ראש, כי אין לה להיהדות המערבית כח מפריה וצומח, אינה מסוגלת להתפתח, כלומר אינה מתגדלת יחד עם העברי האשכנזי, היא נשארת בשנות „הדעה" ו„העצה" שלו כמו שהיתה בילדותו, ותולים את האשמה במה שהיא יבשה יותר מדי ואין בה כל לחלוחית של שירה דתית. חנוטה וקפואה היא יותר מדי ואין בה החום והרגש אשר בטבעו של השמיי. היהדות המערבית היא חסרה חיים ותנועה, היא רק גל של מצוות בלא כל נשמה, אין בה אור וחום. נר־מצוה ותורה־אור הן גוף ונשמה יחד, אבל תורה ומצוות בלא נר ואור הן גוף בלא נשמה. לכן נשארה קפואה על מעמדה, והיא כמין גולם המתנענע לא בכח החיים הטבעיים הטבוע בה מבפנים, כ"א על ידי שם של איזה מקובל או קוסם, ואין לה משלה ולא כלום כ"א הרוח אשר נפח בה האחד. כך רגילים הלאומיים ממזרח להתאונן, ולא אכחד, גם אנכי אף כי אינני לאומי בהמובן הידוע כ"א יהודי פשוט בלא שם לוי, הייתי בין המתאוננים. אך עתה כאשר גלגל הזמן טלטלני ממזרח למערב, והנני קרוב למקום המעשה קרבת מקום, ואני מסתכל על היהדות המערבית לא מצד מזרח כ"א ממערב, נשתנתה דעתי, ומודה אני כי מחסרון הכרה בטיב הענין שאנחנו דנים בו, מחמת ריחוק מקום, היינו במתאוננים.

אם נתבונן בהנידון אשר לפנינו בהסתכלות יותר עמיקה, נוכח לדעת, כי דוקא הדברים שאנחנו קוראים להם קור וקפאון הנם המשמרים היחידים להיהדות המערבית שתחזיק מעמד, ולולא השימרים האלה אז כבר עלה בה רקבון ונתהפכה לאבק פורח.

אבאר: שני גורמים חשובים היו לירידת היהדות באשכנז: א) השנאה המודרנית לישראל, בשמה האנטלגנטי אנטישמיות או שנאת הגזע. ב) חוק הממשלה כי בניהם של הגרים והאזרחים בארץ זו, בלא הבדל ופדות בין דעת ולאום, יבקרו משחר טל ילדותם את בתי ספר העממים. על חשבון שני הגורמים האלה יש לזקוף נפילת היהדות, אמנם הגורם הראשון בלא הסיוע של הגורם השני, אדרבה היה יכול לעזור הרבה להרמת הרוח העברי מבפנים כי כך טבעם של בני עמנו, ואולי חק טבעי אצל כל בני אדם, אם משביעים אותם קלון מבחוץ אז מתחזק אצלם רגש הכבוד שלהם מבפנים. אם בני הרחוב יורקים בפניהם ומרעיבים בהם, אז הם מתכנסים ומתבצרים ב„רשות היחיד" שלהם, להטמן מלעגם ולעגם של המבזים אותם ויושם, כמו להכעיס, הם נותנים כבוד אלקים, לאלה הדברים אשר בגללם הנם ללעג ולקלס מבחוץ, אך הגורם השני, החק לבקר את בתי הספר של הממשלה אשר הביא את צעירי עמנו במגע משותף ותמידי עם בני עם הארץ ואי אפשר להם להמנע מעמוד הקלון אשר שונאיהם מעמידים אותם עליו, דבר זה הכריח את הצעירים לטשטש את הצורה של קו מבדיל בין שמי וארי כדי להנצל באיזה מדה מהבוז והקלון התמידי הממרר את חייהם, טשטוש־הצורה זה עשו שלא בכונה כ"א נעשהו ממילא ובמעט מבלי מעשים. והרשם רע זה נשאר להם גם אחר שיצאו מבית הספר

כדי להביא את הדבר לידי ברור אם יכולים אנחנו גם עתה לקחת למופת נסיונותיו של ד"ר הירש, עלינו להעביר סקירה קטנה וכללית על מצב היהדות באשכנז מתקופתו של זה האחרון.

ברורו של ד"ר הירש היתה נחשבת היהדות ליהודים באשכנז למין ירושה לא מבוקשה הבאה להיורשים ממילא, אף כי לא היו מצפים כלל וכלל על זה. מציאה זו באה להם בהסח הדעת ושלא ברצונם החפשי. אם היורשים האלה היו נשאלים על דבר ירושה זו, בודאי לא היו נוהגים בה מנהג עמא פזיזא המקדימים נעשה לנשמע, אך עתה שלא נשאלו, וזכו בסבל הירושה בעל כרחם, מה לעשות? רובצים הם תחת כבד משאה, להתפטר ממנה לגמרי על ידי טבילה אי אפשר להם מפני טעמים ונמוקים פסיכולוגיים שבמסתרי כחות הנפש יסודם, אבל עכ"פ לשמור את היהדות בהמקוריות שלה, גם כן לא ימצאו צורך, ובפרט כי היא להם למכשול גם בחייהם הפוליטים, לכן שלחו בה יד, קצצו בנטיעות, עשו בה תקונים וריפורמות בחסר ויתר, כדי להשוות ענייה זו בהתמונה החיצונית והרוח הפנימי להדת השלטת.

ובעת אשר להיהדות באשכנז היתה צירה כזו, קם לה גואל, היהידי הגדול הרב ד"ר הירש, אשר היה לו הכשרון והרצון להציל עד כמה שאפשר להציל. כחכם אשר עיניו בראשו ראה והכיר כי אינו רשאי להסתפק בזה שיעורר בקרב יחידים, אפילו אם היחידים האלה יהיו רבים, את הכוסף והרצון לשוב להיהדות במובנה הדתי, אלא מצב הדברים דורש גם לבריאת סביבה ואטמוספירה עברית, מקום מפלט בעד הפליטים למען יוכלו להחזיק מעמד, כי באופן אחר „המעוט" יבוטל בתוך „הרוב", ו„הכלל" יבלע את „הפרט". להציל יותר ממעוט ומפרטים לא היה יכול לחלום בהתקופה ההיא גם גבור לוחם ומנצח כמו הגאון ד"ר הירש זצ"ל. לכן, מצד אחד, בכשרונו הדברני המצוין ובעטו, עט הזהב, נפח את רוח הקודש בלב אלה אשר הניצוץ טרם נכבה בקרבם, ומצד השני, בפעולות ובמעשים העמיד את האוהל אשר שם ימצאו מקלט הנצולים. ואמנם החלק נפרד מהכלל ונעשה לצבור בפני עצמו, צבור אורתודוכסי מיוחד במינו, מוקף חומת סינים וכל הרוחות שבעולם אינם יכולים להזיזו ממקומו.

באופן כזה נבנתה הגיתה העברית בגרמניא. הבנאי ד"ר הירש, יוצר הגיתה, אחר שכלה מלאכתו — מת, אבל נשמתו עוד חיה בתוך האטמוספירה של צבור אורתודוכסי זה. ואף כי הגאון ד"ר ברייער חותנו ויורשו הרוחני, עשה בצבור זה שנויים רבים, הוסיף על הקודש, והודות לעמלו הרב וכשרונותיו הגדולים של זה האחרון נתרחב ונתבצר הצבור האורתודוכסי בכמות ואיכות, עד כי צביר זה האחרון לעומת הראשון הנהו כבן כרך לעומת בן כפר, מכל מקום אבן היסוד אשר עליה נבנו ההוספות והשנויים האלה, הוא הקנה אשר נעץ ד"ר הירש בראשונה, ורוחו מרחפת, גם אחר כל השנויים וההוספות, בהאויר של האורתודוכסיה האשכנזית. הפועלים הראשיים בתוך סביבה זו שומרים מכל משמר שלא ישתנה הצבע מעדת היראים אשר נתן לה מיסדה הראשון, ואינם זזים מזו הנקודה כפי שיצאה ממחוגתו. ואף כי מוסיפים קוים.

ותבקשנה להן תמיד להטיב את חייהן העבריים, הן תרגשנה תמיד כי אנוסות הן ולא תתיחסנה לכל הפחות בשויון נפש כזה שאנו רואים היום לכל קדשי האומה, וזאת תהיה נחמתנו בעניננו.

בן ציון בערמאן.

מזרח ומערב.

יש קהלות באשכנז, אשר „היראים" שם מצאו צורך להתפרד מאחיהם „המתקנים", ולבסס להם קהלה אורתודוכסית בפני עצמה, כמו שהדבר נוהג בפרנקפורט דמיין וכדומה. אך באשר רעיון ההתפרדות נולד זה עתה אצלם, ועודנו ילד רך שאינו יכול לעמוד על רגליו בלא משען, לכן הם מבקשים מאחידם בני רו"ם, פליטי המלחמה ורפוגיומים, כי יתחברו עמהם, ויחד ישתתפו בכחותיהם בהשלכת אבן היסוד לבנין הקהלה דאורתודוכסית.

דרישה זו מצד אחינו האשכנזים, הנהו צעד נכבד מאד בהפרחת היהדות האורתודוכסית בארץ זו. אך אם כדאי ונכון הדבר למלאות אחר דרישה זו, היא שאלה אחרת שצריכים הרבה לטפל בה ולהתבונן בכל צדדיה ונוגיה השונים, כי צעד זה הנהו גם צעד מסוכן ורב האחריות.

אמנם רעיון ההתפרדות כבר היה לסלע המחלוקת בדור העבר בין הגאונים ד"ר הירש רב דפרנקפורט דמיין, וד"ר במברגר רב דווירצבורג. הראשון כידוע היה בעד רעיון זה, והאחרון כנגד, ושניהם לשם שמים נתכוונו, כל אחד היה טעמו ונימוקו עמו, שניהם נשארו נאמנים לדעותיהם גם בהלכה למעשה, הראשון עשה קרע בהקהלה ונתפרדה, והשני האמין להחזיר למוטב את הרפורמים ולא עשה מעשה בחיוב להפריד בין הדבקים והקהלה נשארה מאוחדה.

מנסיון אנחנו יודעים כי הרב ד"ר הירש הטיב לראות מהרב ד"ר במברגר, כי בהערים אשר שם התפרדו היראים מהמתקנים, השתמר הרוח העברי, במובן ידוע, לפחות אצל מפלגת דאורתודוכסים. ובכל ערי אשכנז, וגם ווירצבורג בכלל, אשר שם נשארו המחזיקים מאוחדים עם הרפורמים, כמעט לא נשאר זכר להיהדות הדתית.

אם כי לכאורה אין מקום ע"ד לשאלות וכוחים, רק עלינו להכנע להמשמעת של המורה המומחה — הנסיון. אך אם נתעמק להתבונן נוכח כי הנסיון האמור אינו יכול להיות לנו למורה דרך בהנידון אשר לפנינו, כי יש הבדל בדבר כמו שנבאר בהמשך מאמרנו. מלבד זאת, הדבר צריך התבוננות גם מצד אחר. אחינו המזרחים גרים הם במערב וכידוע גר הושב אינו אורח מכובד ביותר לכן הרבה ישוב הדעת צריך לכך אם כדאי הדבר להעלות כעסם ורוגזם של אנשים ידועים מהצד שכנגד דמביטים עלינו גם בלא זה בעין לא טובה. ומלבד דאמור כבר רמזתי למעלה כי יש לדון הרבה על עצם הרעיון של התפרדות הקהלות בעזרתם של בני המזרח על פי מצב הדברים עתה באשכנז.

רק תשובה אחת והיא: „התורה". רק בתורה נמצא אתנו סם חיים לעצור בעד כל הצרות האלו, כי הרבה תקופות עברו עלינו, מיום היותנו על האדמה עד היום הזה, ובהתקופה היותר נוראה בחיי עמנו, בעת שהצר עמד מאחורי כתלנו, בעת שנמכחו גדולי עמנו שאין עוד האפשרות להחלץ מהחורבן, שעוד מעט והמקדש יֵחָרם וכל קדשי ישראל יֻרְמסו תחת רגלי האויב, מצא ר' יוחנן בן זכאי רק תרופה אחת לקיום העם — את „יבנה וחכמיה" ומאז עד היום הזה, בכל הצרות והגלגולים שעברו עלינו מצאנו נחמתנו בה, „אין לנו שיור רק התורה הזאת" צועק היהודי בכל לבו בעת חשבון נפשו התורה היא יסוד נצחיותנו על אדמות, ובלעדיה הננו כלי ריק, ללמוד וללמד, לשמור ולעשות. הלמוד מביא לידי שמירה ועשיה, ומאז שהכרנו את ערך התורה כמה השתמרנו מ„עמי הארצות" לא היה לך חרוף ונדוף יותר גבוה מהשם „עם הארץ", כי לעם הארץ כמעט שאין לו תקנה, „לא עם הארץ חסיד", „לא בור ירא חטא", עם הארץ היה טמא כשרץ, מעשרו לא היה מעשר, תרומתו לא היתה תרומה. „הנותן בתו לעם הארץ, כאילו כופתה לפני הארי" טוב ממזר תלמיד חכם מכהן עם הארץ" כן רואים אני התיחסותם של גדולי עמנו להעמי־הארצות, ואין זה פלא, אם נעיין ונחקור בלי שום פניה בשאלה: מה זאת יהדות? אז יצא לנו, מבלי להתפלפל ולהתעמק בהפלפולים של „לאומיות ודת", שהיהדות היא תמונה נהדרה בעלת רבת גונין, שגם הדת וגם הלאומיות כלולות בה, והיא כמו כל תמונה מיוסדה על צבע יסודי ושאר הצבעים והקוים הם פרי השכלול וההתפתחות, הנה היהדות היתה בעצם צבעה לפני אלפי שנים והצבע העקרי היסודי היתה התורה, התמונה הזאת נשתכללה ונתפתחה במשך אלפי שנים, כל דור ודור הוסיף קו אחד כנוסף משלו וכל הקוים האלו נקלטו ונבללו בה והוסיפו יופי על יפיה, עד שנעשתה תמונה כלולה בתפארתה כהיום הזה. דנה אם נזניח קו אחד, רושם אחר, התמונה אמנם תהי פגומה ולקויה אך תעמוד בפרציפה, תשאר בצירתה, אולם אם מזניחים אנו את הצבע העקרי, היסודי, אם נעמיד את התמונה רק על הקוים לבדם, התמונה מה תהא אליה? זאת היתה כונתו של ר' יוחנן בן זכאי, שאין לנו להשתדל ולהלחם להציל קו אחד מהיהדות אלא את העיקר. המקדש, המזבח, הקרבן, הנם רק קוים המיפים את היהדות אבל לא עיקר היהדות, ולנו ללכת בדרך הזה להפיץ את ידיעת התורה, כי אין לנו בטחון יותר מועיל לקיום היהדות מידיעת התורה. אם יבא איש ויאמר: הלא פה בבנות הכתוב מדבר? החיים משיבים תשובה ברורה, כי כל מי שמתבונן בעין פקוחה אל החיים יודה, שהילד מקבל את הגיגו היסודי מידי אמו, ובידה וברצונה תלוי הדבר לתת לילד חנוך דתי לאומי, אם לא, וכל זמן שלא תהיינה לנו אמות עבריות בלב ונפש אין לנו לקוות להיטיב את המצב שאנו נמצאים בו, כי רק הבית העברי יכול להציל את קיומנו, אותה העקשנות, שבאה מתוך אהבה היא היתה ותהיה בעזרתנו ואהבה זו אפשר לקנות רק מידיעת התורה, ואם בנותינו תחונכנה בידיעה זו ובאהבה זו אין לנו לירא שמא אם במקרה ואונס תהיינה נאלצות לחלל איזה זמן את השבת, תפוג בזה כל יהדותן, אלא אדרבא, הן התאמצנה ללחם בעד קיומן

אלו ולהשאר עם כל זה יהודיות נאמנות לדתן ולעמן? מה עשו בתי הספר של הקהלה, שעליהם נגע הדבר והם בעלי הרעיון, ואיזה תחבולות מצאו, כדי לאפשר לבנות ישראל לשמור על קיומן הרוחני בעת שמוכרחות הן להתעסק במלאכות אלו? התשובה היא: אפס, כי המזון הרוחני כל כך מצער היא, הלמודים העבריים כל כך לקויים שם ומשוללי שיטה, עד, שכל מי שלבו לו להבין, כל מי שמוח בקדקדו ישתומם למראה עיניו. לוקחים את התורה והמסורה והדת וכורכים אותן יחד והנים אותן בחוג צר ועושים מהם מטעמים ואומרים לילדיני: כזה ראו וקדשו! רגעו בעצמכם: מלמדים שם את בנותינו דת*). זאת אומרת: דיני החגים והתפלות, אומרים להן: דענה, בנות, בשבת כל מלאכה אסורה, כן כתוב בתורה (בגרמנית!): „ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך וביום השביעי שבת לד' אלהיך, לא תעשה כל מלאכה!" ואחרי כן? אחרי כן, דוחפים אותן בידים ואומרים להן: לכנה, חללנה את השבת! ועושים את תורתם פלסתר! (אין זאת חכמה רבה, וחוששני מאד, שאין החנוך כזה מתאים כלל וכלל, לא לבד לרוח התורה והיהדות, אלא הוא בנגד החקים האלמנטריים שבהפדגוגיה המקובלה, להורות כך ולעשות הפוכו).

אולם, אל לנו להתפלא לפרודוכסים כאלה, כי הקהלה הברלינית חסמה בעדה וסגרה את עצמה בחומת ברזל גבוהה, שלא יחדור שמה הלילה אפילו אור כל־שהוא, ויושבת לה שם להנאתה ומגששת באפלה וטוב לה ויפה לה. וכמו היא, כן בתי־ספריה. היו עתים, שבתי ספריה של הקהלה מלאו את חובתם באמונה, כי כל מגמתם ומטרתם היתה, אך ורק להוציא את ילדי ישראל מרגיטי האפל ולהורותם דעת, „לגרמן" ו„לקלטר" אותן ולעשיתם ל„אנשים". ואז, כן אז ראו שבי בעשלם וילדי ישראל יצאו מבתי ספר אלה „מתוקנים" (קרי: מסובנים . . .) כראוי, ומנהיגינו שמחו במפעלם זה כעל מוצא שלל רב, אולם הא־ץ סובבת בין כה יכה על צירה, והימים הטובים עברו חלפו עם הרבה ימים טובים באלה, ועתים חדשות באו ויאתיו, ודור חדש קם, דור אשר לא ישא פני זקן אך ויען שזקנה קפצה עליו, דור אשר איננו חפץ עוד להיות ביד מנהיגיו כחמר ביד היוצר דור אשר יודע לשכלל את מעשיו הוא, דור שאינו מכיר טובה והוא אומר למנהיגיו אלה: „שקלו טובתכן ושדו אחיזרא" די לנו בהחכמית שאתם מסממים איתנו, הרבה כבר טשטשתם את נשמתנו העברית, הרבה יותר מעל המדה, דורשים אנו חיים עבריים וידיעה עברית, אין לנו שום תשוקה להשאר הלאה „נשמות ערטילאין"! נשמת רצוצות בלי חיים עצמיים. שואלים אנו חיים, שהיש עברי לא יהיה בלי תיכן אלא יסוד, שיהיה לנו במה לחמם את לבנו ביום צר, שנדע על מה ולמה אנו קימים ונלחמים.

IV

הנה יביא „המקשן" וישאל: מה לנו באמת לעשות? איזו עצה יש לנו באמת להשתוות ולהתאים את חיינו אל המצב שאנו נמצאים בו? על השאלה הזאת יש

*) כבר העירותי במאמרי הראשון „החנוך העברי והדת" ב„ישורון" חוברת ג־ד מה טיבה של דת זו.

להלבישן ולהנעילן, והיהודי התחיל לבקש תחבולות, לחפש איזו „תכלית" בשביל בנותיו בכדי להקל מעליו קצת את המשא הכבד הרובץ עליו, לנתק מעליו את החבלים החונקים הכרוכים על צוארו, והתחיל ללמד את בנותיו מלאכה. ובנות ישראל יצאי מקניהן לאויר העולם.

II

מובן מאליו, מכיון שנתעוררה שאלת למוד מלאכה, זקוקה היא לפתרון, ויען שיש בה ערך חנוכי וגם ערך לאומי, יוצא מכלל שצריכים להתעסק בה המוסדות החנוכיים הלאומיים, זאת אומרת: שצריכים אנו להכניסה לתוך התכנית של בתי ספר העבריים הקימים, להתאים את תכנית יתר הלמודים שישאו בד בבד גם עם מקצע זה, מקצע המלאכה, אולם על פי המצב הנוכחי השורר בבתי ספר העבריים פה במה ששיך לההנוך העברי, נראה שלא התחשבו כלל עם זה ולא העריכו כהוגן את תוצאות מפעלם, ולא הרגישו ששני הפכים בנושא אחד הוא, שאור וחושך מישתמשים כאן בערבוביה, וכי מה שבונים בידם הימנית מהרסים הם בעצמם בידם השמאלית. כי המלאכות מתחלקות לפי סוגיהן: א) למלאכות אשר נותנות היכולת לבעליהן לעמוד ברשות עצמם שאינם זקוקים לעבוד אצל אחרים, זאת אומרת: מלאכות ביתיות. ב) למלאכות שנלמדות במחשבה תחילה, בכדי לקבל איזו משרה, ללכת ולעבוד ברשות אחרים. להסוג הראשון נחשבות המלאכות, כמו: תפירת לבנים, ושמלות, רקימה וכדומה, שבמעט אמצעים אפשר לרכוש את מכשירי העבודה, ולעבוד בבית בשביל מזמינים, ולסוג השני שיכות המלאכות, כמו: קצור־הכתיבה (סטנוגרפיה), עריכת ספרי מסחר (בוכהלטריה), עריכת מכתבים (קורספודנץ) וכדומה. הנה מה ששיך להמלאכות מהמין הראשון, אין סכנה נשקפת מהן לא להדת ולא להלאם, כי המלאכות ביד בעליהן כחמר ביד היוצר, ברצותם עובדים וברצותם שובתים ביום השבת ושומרים את היום הזה מחללו. להם היכולת לבקר את בתי הכנסיות תמיד בכל יום, בכל עת ובכל שעה, כי אינם תלויים בדעת אחרים. אולם זאת היא אליה וקוץ בה. מפני שעל המלאכות האלו הרבה קופצים יש, כבר „רבו השוחטים על התרנגולים" וכמעט אין בית אשר אין שם תופרת או רוקמת, מורגש „יתור" רב ב„ידים" וחוסר עבודה*). מובן מאליו, שאין לנו להשתדל להרבות מחוסרי־עבודה במחננו ומוכרחים אנו לע"ע לסלק את ידינו מאותן המלאכות שאין בכוחן לפרנס את בעליהן.

III

אם כן מה נשאר בידינו לעשות? שהננו מוכרחים להתעסק בהמלאכות מהסוג השני, ששם מורגש חוסר ודוחק בידים עובדות, וכאן הבן עומד ושואל: מה עושים המוסדות החנוכיים שמהם יצא הרעיון והם הם שקראו לאספות, ערכו הרצאות בכדי לדון בנידן זה? באיזה אמצעים החזיקו, שתוכלנה בנות ישראל להתעסק במלאכות

*) הידיעות האלו שאבתי מהרצאתה של הפלומרת יועצת המשפט כרת ד"ר מאיר באותו ענין.

י. מרקוביץ (אלמוני)

תורה ומלאכה.

I

חנוך הבנות — על מדוכה זו, כבר ישבו ודנו, התוכחו ונתחבטו בה גדולי הדור. שאלה זו, איך להנך את בנותינו נעשית לשאלה בוערת, לשאלה, שהרבה מקיומו של העם העברי תלוי בה ודורשת תיכף ומיד את פתרונה. כי מיום שההתבוללות התחילה לצער קוממיות וללכת בקומה זקופה בשערינו, וביותר כשהתחיל הנגע הזה לפשות בקרב המחנה ולהפיל חללים מימין ומשמאל, התחילו גדולינו, אלה שגורל האומה נוגע ללבם לחקור ולדרוש אחרי סיבת המחלה, וכרופאים מומחים בקשי התחבולות איך לשריש את הצרעת הממארת הזאת מקרבנו, אי לכל הפחות לעציר בעדה, ונתקלו בדרכם בחנוך הבנות.

לפנים בישראל, ידעה כל בת ישראל כשרה, שהיא מוכנה להיות עקרת הבית, שצריכה היא להכנע ולשמוע בקול בעלה ולעשות רצונו, כדי שתזכה להיות הדום רגליו בגן עדן. לא באה בין הבריות לא לקחה חבל בחיים הצבוריים בכלל ובחיים העבריים בפרט, כי זה עסק ל„גברים" ואין לנשים כל ידיעה בהם. ככה עברו ימי עלומיה „בין התנור והכירים" לקים מה שכתוב: „כל כבודה בת מלך פנימה" ומכיון שהגיעה לפרקה והקב"ה הזמין לה את בן זוגה. נכנסה לחופה, והיו קוראים לפניה „כלה נאה והסודה" וכשהולידה בנים היתה מחנכת אותם כאם כשרה, ומטפלת רק בהם ומאצילה את כל רוחה עליהם, ויחד עם החלב היו יונקים וסופגים לתוכם — חלומותיה ואגדותיה, מגמותיה ושאיפותיה, שנצטמצמו לנקודה אחת שהביעה בשיר עריש:

בני ילך ילמד תורה,
התורה אורה,
יקרה מכל סחורה,
מפז ומפנינים נבחרה.

ושמות החיבה: „רבי" „צדיק". ואם לילדה: „רבנית" „צדקת", היו נחרתים ונקלטים במוחותיהם של האפרוחים הללו, עד שהאמינו בכל ישותם, וראו את כל עולמם רק בהשאיפה לאותה המטרה הכבירה, שבלעדיה אין חיים, והתורה נעשית נשמתם, כל עצמיותם, אם אין תורה אין חיים. וממילא כדאי להמית את עצמו באהלה של תורה, וכן דור הולך ודור בא והתורה לעולם קימת אין פרץ ואין צוחה.

אולם מכיון שנעשו יהודינו בני „תרבות" והתחילו ל„קלטר" את בנותיהם, קבל ביתו של היהודי צורה אחרת תחת התמימות חלפה המטרה הישנה, רוח זר התחיל לנשב בין כותליו והתחיל להראות בו אותו הנגע הארור — ההתבוללות, שסכנה כרוכה ונשקפת ממנה לקיום האומה. יחד עם תרבותן והשכלתן, קבלו עליהן הבנות את המותרות ומתמכרות אליהן בהתלהבות עזה, וכמעט שאי אפשר ליהודי „בעל פרנסה" או אפילו אמיד להספיק מיגיעי כפיו לבנותיו את כל צרכיהן: להאכילן

שנשתנתה בתכונתה עפ"י תכונת ומנהג הלשונות המתהלכות בארץ והיו לעינים ליהודים הוגים וכותבים ורגילים בשפות ההן ודרכיהן. ורק בהתחקנו על מיצא הדברים האלה, נוכל למצוא פשר להרבה זרות שנפגוש במשנה ובספרי החכמים. החכם ווייס ציין בזה הרבה דברים שאין אני יכול להאריך בהם כאן (די רק מישל אחד. המלה אֵם שמשה קודם, לכהפ"ח בתנ"ך, רק לציין את האם של מי שהוא. ובשפת המשנה כנו בה את בית הרחם (נטלה האם שלה, חולין פ"ג מ"ב) וזוהי השאלה שמקורה ביונית ישקירא בית הרחם Μητρα).

מכל זה אפשר להכיר כי השפה המשנית הלכה הלך והתפתח מתוך השפה התנ"כית החיה. ואם בה נכרים הרבה יותר שרשים היונקים מאדמות אחרות, הרי זה רק בשביל שרבו בחלק הספרותי הזה המלות הטכניות והשמושיות אי מלאכותיות. שבבוא אבותינו אז במגע עם שכניהם היונים והרומיים הכריחו להכניסם באוצר לשונם עם י השמות שנקראו להם מיוצריהם וכן בנוגע למושגים.

החכם והמשיף הנודע ד"ר יעלינק העיר (במכתבו לוויים בראש ספרו הנזכר) כי השפה העברית היתה עניה במבטאים וציונים למושגים המשפטיים ובהגדרתם. היא מינה והילך את מגרעות הלשון התנ"כית במקצוע זה (כמו ישום תשים עליךָ מלך, שאיני מיבן אם זה חובה או רשות; מה בין וילדה לו בנים, ובין ויצאה אשתו עמו, אם זרחה השמש עליו, שהיא מבטא פיוטי וכו) ולפי דעתו כשבא הזמן של קביעת ההלכה המשפטית, לא יכלו לעשותה אלא או על דרך משפטי המכילתא, הספרי והספרא ואופן ביאוריהם את פסוקי התורה אי על ידי הרחבת השפה במלים לקוחות מן ישפות אחרות. אבל דוקא סגנון המשנה מראה כי ההרחבה באה בחלקה היותר גדול מן השפה העברית בעצמה אלא שגמישית והכשרת השפה להתרחבות אנחנו רואים ביותר בחלק האגדי והמדרשי. בחלק ההלכה הסגנון מגיע לידי דיוק מיוחד — דבר שעליו הראה גם הסופר סיקולוב גם בנוגע לסגנון ה„שלחן־ערוך", שבתור קובץ הלכות משפטיות מוכרחת היא שפתו להיות מדויקת וברורה — לא כן הלשון המדרשית והאגדית. פה הננו רואים את העם כמו שרוא חושב ומדבר גם בחיי יום יום, וגם בשירה ובפיוט. והסגנון הרך שבמדרש העשיר בניבים יניבים, משמש בזמן האחרון לאוצר שאינו פוסק שממנו לוקחים הסופרים אבנים טובות ומרגליות כדי להרחיב ולהעשיר ולהחיות את שפתנו בזמן ההוה.

וכך הננו רואים גם בתקופת המשנה, זכן חבור התלמוד, שאפילו אמתא דבי רבי, דבירה אז עוד עברית (מגילה י"') ומיצירת המדרשים עם סגנונם השוטף ודחי, כי השפה העברית לא תמה לגוע. ותלך הלֹך והתפתח בתור שפה מדוברת, ואין צריך לומר שלא נמצא איש שיאמר כי שפה זו שהתעשרה במלים ומושגים אפילו מן השפות האינדו־גרמניות היא עברית חדשה במובן חולוני, ואינה עוד לשון הקדש — אלא אדרבה, ככל שיד הזמן דכאה את חיותה והסכן את עמדתה השתעשעו בה גדולי עמנו ומבחר בנינו להנחילה לדורות יבואו בתור שפה חיה במקומות ובענינים האפשריים כאשר נראה להלן.

ישנות מפני מלים חדשות או שבצבצו ונראי כחדש (כמו: אילן = עץ; — אילי מפני ש„עץ" הוא יותר כולל, ונגדר ביותר על החומר העצי העומד לבנין ולשריפה — חבול = משכון — אילי ג"כ מטעם שלמלה חבל ישנן הרבה הוראות שונות ובמלת משכון באה ההגדרה המדויקת).

חבור וצירוף, יצירות מלים חדשות כיצד? בזמן שהשפה חיה בהכרח כי שמושה ישתנה בהשתנות החיים ועניניהם וכמו מעצמם מתהוים חבורים וצרופים של מלים ע"י הבלעה חלקית המקילה את הבטוי או מקצרתו. דבר שאנו מוצאים בדוגמאות אין מספר שנביא מהם רק אחרים כמו: אפילו — אף אלו, שומעני — שומע אני, כלום — כל מאום, מנין — מן אין. והיצירה יש שהוא הווה ע"י התפצלות של שרשים למובנים מרובים, וגם יצירה של שרשים חדשים לגמרי.

וההרחבה ע"י קבלת מלים משפות אחרות, הוא דבר ברור ומובן מעצמו, ודי בזה אם נעיר שבשפת המשנה בלבד אנו מוצאים יותר משלש מאות מלים יוניות ורומיות.

מובן ג"כ שבהיות השפה הארמית היותר קרובה לשפה העברית ובהיותה כ"כ שלטת בארץ ישראל היתה השפעתה על שפתנו גדולה יותר מהשפעת כל השפות האחרות (יש מי שמדמה את שתי השפות האלה בדמיון Hoch- und Plattdeutsch). השפעה הנכרת כן באוצר המלים שנקלט ממנו וכן בדרכי שמוש הלשון, וגם בזה אין צירך להביא דוגמאות.

אבל מענין הוא ביותר כי בכל מקום שאנו מוצאים שהכניסו מלה זרה לאוצר שפתנו השתדלו ליהדה ולהטותה על פי בנין עברי, אפילו במקים שקבלו פעל שלם מן הארמית כמו במשקל ה„נתפעל"*) שנתחדש והרבו להשתמש בו וכן במשקל „שפעל" (על משקל פִעל) וההתאמה לרוח הלשון העברי הזאת מראה כי אמנם היה היתה גם אז, והתחשבו עמה כעם יציר חי שאינו סובל הרכבה זרה באונס. למשל: כשראו צורך בדבר להכנים את המושג „פרכוס", לקחו את המלה היונית περιχορέυω שפירושה התנודדות לכאן ולכאן, שנו בנינה ונטיתה בעשותם ממנה פעל עברי עפ"י נטית הלשון העברית פִרכס והשם פרכוס. כן עם המלה πρακτ... שעשו ממנה פרנסה ופרנס, מן censio שעניני עונש ממון הפעל קָנס והשם קנס. מן lippus (לחות וריר העינים) לפלוף על משקל הרהור, תיחור.

וכן נמצא שלפעמים גרעו אות הבנין הראוי להספח אל השירש היוני והרומי לפי משפט הלישונות ההן, כדי לתת להמלה צורה עברית כמו שורש סגן שנגזר מן היונית. מן השם ...σαγμα ביונית נגזר הפעל σαγματω והשמיטו הברת סימן הבנין ועשו משקלו כמשקל פעל עברי ואמרו: סגן, מסגן ושם הפעולה סיגון (מנחות נ). במקום סימן הבנין ...ov ביונית נתנו ון שהוא בנין עברי במשקל חשבון כשרון (דרכון, קלבון) ועוד הרבה דברים כיוצא בהם (עיין משפט לשון המשנה צד 24/25).

אבל לא רק מלים זרות הכניסו בשפה, אלא גם שמיש לשוני ברבירים על פי מנהג שאר הלשינות. ומראה זה אנחנו פוגשים בהרבה תקופות של שפתנו

*) לדעת סגל הנזכר, גם משקל פעלים האלו הוא ממקור עברי קדום ולא לקוח מן הארמית.

התרפקו באהבה יתרה על שפת אבותיו והשתמשו בה במדה גדולה אפילו אחכ"
כשגברה יד השפה הארמית ביותר. הרבה דברי שיחה, פתגמים ומשלים שאופי עממי
להם נשארו במשנה או בברייתא, וסגנונם מוכיח עליהם שהם הם הדברים במקוריותם
ממש כמו: מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך (עדיות פ"ה), אם אין צאן אין רועה
(מכילתא פ' בא), אין הקומץ משביע את הארי (ברכות). החכמים שבכל הדורות עשו
כל אשר ביכלתם לעצור בעד הרעה, שלא תשכח השפה העברית מפי בני עמם,
וע"כ הזהירו את העם בכל עת מצוא באזהרה מופלגת לבלי עזוב את המורשה היקרה
הזאת, למרות שעפ"י תנאי הזמן ודרישותיו, התרחבה ונשתנתה כן בתכנה וכן בצורתה:
הם הם שקבעו לחוק ולמצוה על כל אדם מישראל ללמד את בניו לדבר עברית כמו
שאנו מוצאים נאמר בספרי (עקב פיסקא מ"ו): כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר
עמו בלשון הקודש; ובתוספתא (חגיגה פ"א) גרסינן מלמדו שמע ותורה ולשון הקודש
(עיי"ש שרב המגנא דרש דתורה שמלמד לקטן המתחיל לדבר הוא הפסוק תורה
צוה לנו) ומזה נראה שהשוו למוד הלשון העברית לאמירת שמע ולמוד התורה. ואמנם
איך היה יכול להיות אחרת? איך היה באפשרות שחכמי ישראל והוגי התורה לא יבינו
את ערך השפה החיה והשפעתה על הדובר בה? אין אדם צריך להיות מן הקיצוניים
המעמידים את כל היהרות על ידיעת השפה העברית ודבירה, אבל עכ"ז יכול הוא
להבין עד כמה פעלת ההשתמשות בשפת התורה גם על חווק רעיונותיה והשתרשות
דעותיה על לב הדוברים ומחזיקים בשפתה. ההבנה הזאת אנו מוצאים טובעה גם
בדברי חכמינו שאמרו: כל המדבר בלשון הקודש מבושר שהוא בן העולם הבא
(ירושלמי שקלים פ"ג). דוגמת המאמר: כל ההולך ד' אמות בארץ ישראל יש לו
חלק לעוה"ב, ודרשתם על הכתוב העם היושב בה נשוא עון, שרצו להפליג בזה
בשבח האהבה לארץ ישראל ולעורר את העם על גודל ערכה ושייכותה לנו. להלן
עוד נבוא להראות על העובדה ההיסטורית, שגם בזמן אחרוני התנאים היתה השפה
העברית מדוברת עדיין אפילו בין המון העם, ועתה נשוב לדבר ע"ד ההתפתחות הגלויה
שאנו מוצאים בשפת המשנה, התלמוד והמדרשים. ההתפתחות באה בשלשה אופנים:
א) ע"י מלחמה בין המלים הנרדפות העברית בעצמן בבחינת „ויתרוצצו", שע"י הולדת
הבדל מושגים שונים, לפעמים רק קל שבקלים, הן דוחקות אשה את רעותה, או
מתקיימות דוקא לשם הוראת ההבדלים. ב) ע"י חבורים וצרופים ויצירות מלים
חדשות. ג) הירחבה ע"י הכנסת מלים ושמות משפות אחרות והטיתן על פי משפט
השפה העברית באופן אשר לא יודע כי באו אל קרבה משפה נכריה, כמשפט כל
הלשונות החיות המשפיעות ונשפעות אחת מחברתה.

מלחמה בין מלים דומות בהוראה כיצד: בלשון המשנה אנו מוצאים המלה:
כרס במקום בטן, לכאורה הרי ההוראה אחת היא להן ומקור שתיהן בעברית. אבל
הנה אנחנו רואים שבהמשך הזמן השתמשו ביותר במלה כרס במקום המלה בטן
שהיתה קרומה ביותר. ואולי ע"י שבאמת היה כאן הבדל קל בהוראה (כרס = כרש
Magen der Wiederkäuer) נתקיימו שתיהן. אבל יש גם שנדחו לגמרי מלים

במשפטם אחרים מן החכמים (א. גייגר בראש ואחריו חכמי הנוצרים) בהחליטם שלשון המשנה אינה אלא לשון שבדו החכמים לעניני הלמודים. החוקרים הללו שכחו דבר אחד במשנתם, את העובדה הבלשנית שאנו מוצאים, כי דוקא בשפה מתה אינם נעשים שנויים ואין החכמים המשתמשים בה יוצאים מכללי הדקדוק הקבוע. כל המתבונן בעין פקוחה על שפת המשנה והצורות הלשוניות החדשות הנמצאות בה, יוכל למצוא דוקא ע"י השואה ללשון התנ"ך, כי מקורן במעמד הקדום של הלשון שממנו נתהוו והשתלשלו הצורות החדשות בדרך טבעי. ההופעות הלשוניית החדשות שאנו פוגשים בלשון המשנה הנן עד נאמן וחזק כי השפה נמצאה גם אז במצב של התפתחות, ובאו בה לידי גלוי גם צורות קדומות, שאין אנו מוצאים אותם בתנ"ך אולי גם מפני שהוא ברובו קובץ ספרותי־מליצי, אבל המלים האלה חיו בפי ההמון בתוך הדבור החי (עיין J. Q. R. 1908 מאמרו של מ. סגל Mišnaic Hebrew etc. ובזכרונות ועד הלשון מחברת ב' עמוד 14/15).

הסופר הנודע א. מ. ליפשיץ במחברתו „המשנה" עמוד 41 פרק לשון המשנה וסגנונה כותב בתוך שאר דברים:

„הרבה התפתחה הלשון העברית מימות המקרא עד ימי המשנה. תחלת ההתפתחות אנו רואים בספרים האחרונים של התנ"ך (אסתר, דניאל, עזרא נחמיה) ואח"כ בספר שהוא בידינו מימי הסופרים (בן סירא) וכתפלות הקדומות, ובמשניות של משנה ראשונה. הרבה חומר לשוני עתיק נשמר במשנה . . . . יש מלים שהוותן וצורתן מוכיחה עתיקותן (כגון משקל פְּעָלָה: חֲלָדָה, הֲלָכָה). יש שההוראה העקרית של איזו מלה נשמרה דוקא במשנה בעוד שבמקרא הובאה רק הוראה תפלה (הלל, זרת, מנחה). כמרומה שהרבה חומר לשוני עממי, שבימי המקרא „לא היה משמש בספרות, עלה מן השדרות העמוקות של הלשון וגצל במשנה" *). על התפתחות השפה תעידנה המון יצירות חדשות. שמות חדשים לצרכים חדשים, וצירות חדשות והרחבות ההוראה של מלים קודמות. היצירות הן או משרשים שישנם במקרא, או משרשים חדשים שנצלו רק בלשון המשנה. יש אמנם שצורות חדשות דחו את העתיקות — זוהי מלחמת החיים בשפה חיה."

אמת הדבר כי השפה הארמית התחילה עוד מימי עזרא ונחמיה לכבוש את ארץ ישראל ולדחוק לאט לאט רגלי השפה העברית בחיים ובספרות, בשיח ובקודש. אבל נצחון זה שהצליחה בו אחרי מלחמה של קרוב לחמש מאות שנה, לא היה מעולם נצחון גמור. כי לא רק החכמים יודעי התורה ולומדיה החזיקו בשפה שבה נכתבה ודרשוה כמין חומר, והיו סופרים כל אותיותיה, אלא גם שכבות רחבות של המון העם

*) עיין במשפט לשון המשנה צד 6 ה׳ שהעיר ג"כ שהמשנה מכילה דבורים ומלים אשר אף שאינם נמצאים בכתוב בכל זאת על אדמת לשון הקודש צמחו ו ע ו ד ה י ו ח י י ם ב פ י ה ע ם. ומן הדרישה בלשון המשנה תצא לנו תועלת שנעזר לפעמים לפרוש אור על כמה מקומות סתומים במקרא. דבר שנסתייעו בו גדולי המבארים מימות רב סעדיא גאון ואילך. וגם רש"י המפרש המקרא בכ"ג מקומות על פי לשון המשנה.

כבר שתים שעות מאז נתיתמה יהדות־המערב, מאז כבה הנר המערבי . . . אך באותה שעה עצמה, שעת עליתו מאתנו, אותה השעה אשר זכרה הגדול לא יסוף מלבי עד עולם, אז עמדנו כלנו ממעל לו, אז היה הוא לפנינו במנוחתו העדינה, אז לא חשבתי ולא זכרתי דבר, לא ראיתי ולא שמעתי כלום, אני בלתי אם הרגשתי, בכאב עצור ונורא הרגשתי: היהודי הגדול והאהוב הזה סר מעמָנו והולך . . .

הולך ואיננו . . .

אל תאמרו לו „גאון", אל תכַנו לו „תארים", הוא לא חפץ באלה ואת הרגילים בם לא נמנה. בן לתורה היה וגבור לאלהיו; בן גדול ונאמן, גבור מושל ביראת אלהים. במחשבתו חרש נצורות ובעטו חרת גדולות, במנוחת שקידתו זרע זרעו וכרִנת טובו העניק אלומותיו, קרני אור מִגְדלו לעמו והוא לא ידע כי קָרַן, ויגדל וייף, וייקר לכל ישראל.

הלא זה הדבר אשר תאמרו לו: החכם הגדול והצדיק הזה סר מעמָנו וילך... הלך ואיננו . . .

זכרו קדוש וברוך.

א. א. קפלן.

י"ם חשון לפנות ערב, תרפ"ב. ברלין.

דר. שמואל גרינברג.

התקופה התלמודית.

הקובץ הספרותי הכי נכבד שלנו אחרי התנ"ך הכתוב עברית, הוא סדר המשניות או המשנה בתמונתה וצביונה שנמסרה לנו. המשנה כתובה עברית טהורה אם גם שונה היא במקצת משפת המקרא, כן בנוגע לתכונת הלשון ושמושה וכן במה שנוגע להרכבת המלים וחדושיהן. „מחבור השרשים, השמושים וההשאלות ומשפטיהם, נהיה מבנה חדש בלשון העבריה קיים ועומד במעלת השלמות, עד היותו כמעט ללשון מיוחד, והוא הלשון אשר נקרא אצלנו לשון המשנה" (א. ה. וויס, משפט לשון המשנה, צד 3). החומר הלשוני הרב הנמצא במשנה ולא בא זכרו בספר הספרים, המספר הגדול ודרב של שמות כלים ועניגים שונים חדשים, המשקלים והבנינים הדקדוקיים המתחלפים קצת מזה של לשון התנ"ך, הנמצאים בה, הסבו בדבר שבבית מדרשם של חכמי הלשון נתעוררה השאלה: אם לשון המשנה היא לשון חיה טבעית, השתלשלות השפה העברית הקדומה, או לשון מלאכותית, לשון חכמים ורק לשון חכמים, שהמציאו אותה הסופרים, אחרי אשר כבר מתה השפה העברית מפי העם העברי והשתמש בשפה הארמית.

האמנם כי גם חכמינו ז"ל הרגישו את השנוי הגדול שנתהוה בהתפתחות השפה ואמרו: לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמן (חולין קל"ז), אבל כמה הרחיקו ללכת

העומדות לשים בעולמן של ישראל מזומנות לכל הקודם. ובשעה שגלה את חדושיו הנפלאים בכל המקצעות שבהם עבד, לא הורגש מעולם בינו לבין שומעו מי זה המגלה ומי זה שמגלין לו, מי הוא המורה ומי התלמיד. שהרי אם גם למד תורה הרבה — והן הרבה מאד למד, הן מלבד ספרי חז״ל היו גלוים וידועים לפניו כל ספרי הפוסקים ומשיבי־דבר למראשונם ועד אחרונם לחלקיהם ולסימניהם — בכל זאת לא החזיק טובה לעצמו, ולא עוד אלא שנכר היה לכל יודע־נפשו כי גם בסתרי סתריו, בינו לבין מחשבתו, לא החזיק לעצמו טובה זו, מפני שתמיד הרגיש בתומת ישרו העדינה כי לכך נוצר. ומה יתרון לאדם כשהוא מתעסק „בדברים שנברא בעבורם״ (כלשונו של רבנו יונה גירונדי ז״ל)? הא אין זה יתרון שיש להתגדר בו אלא יציאת ידי חובה.

מעשה ומת עליו בנו החביב לו מתוך יסורים נוראים, בן גדול בשנים ומגודל בחכמה, והוא, האב הכואב והנאנח, מכיון שלא היה לו יותר מה לעשות, לא הוציא אף רגע אחד לבטלה, הלך ושב אל תלמודו ועיונו והשקיע את מכאוביו במנוחתו העדינה אשר לגבורתה לא היה חקר. זו היתה גבורת הדעת המישלת במכריעי יום יום. בה השכים יום ביומו, במשך כל ימי חייו וגם בישנות זקנה ושבה, בלי הפסקת יום אחד, עם דמדומי החמה הראשונים. בה לחם עם איביו לדעה, אשר קמו על מסרת ישראל, מלחמה נפלאה וכבירה, מלאה חכמה ודעת, זו עטרתהו ברב נצחונות. בו נתקיים לגמרי אותו פתגם ישן „השכל לא יתפעל״. רק לעתים רחוקות אנו רואים אותו מתרגש בספרי מלחמות־ה׳ שלו — אך גם אז לא הכניס את דברי תרעמתי לתוך שטף אמרותיו הטהורות כברלח והולכות לאט את מהלכן המדעי, רק יחד להם מקום בשולי הדף.

כמשכית כסף היתה „מנוחה עדינה״ זו לימי הזהב של חייו היפים. והיה כי יבא אמן־זמרה לסמן ולבטא את דמותו הרוחנית בהגיון עלי כנור, אז איעצהו לעשות לה מסגרת מתוך אותו הנגון העדין ושלו של תפלת המנחה בימי שבת־קדש; שכן היא דומה לנעם חלומות נרקמים בשקידה בחדרי חדרים בשנתו המתיקה של עובד חרוץ, כלו ספוג גילת מעשים, ששון־לבבות רוחשי מפעל אשר קולם לא ישמע. ובו יום השבת משבח ואומר: „מנוחה וקדושה לעמך נתת . . . מנוחת אהבה ונדבה, מנוחת אמת ואמונה מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטח, מנוחה שלמה שאתה רוצה בה . . .

אָכֵן. מנוחה שלמה שאתה רוצה בה — זו היתה מנוחת שקידתו של הגדול ההולך מאתנו. לא זו שהיא חסרת תנועה, הדלת השתדלות שקידה ועמל, כי מנוחת חיים שאינם פוסקים, עמל שאינו נסוג עבודה שאינה הוזרת. גדולים צדיקים שהם רואים עולמם בחייהם, אותו העולם בו „ינוחו על משכבותם וכו גם ילכו מחיל אל חיל״ כי היו ימיו כלם שבת ומנוחה לחיי העולמים . . .

— — — אולם את כל המחשבות האלה אני חושב רק עתה בעת הזאת. לאחר שנקפו כבר שתי שעות שלמות מאז הלך מאתנו האיש . . . לאחר שעברו

ישרון
ירחון לתורה ולעניני היהדות

חוברת י. חשון—כסלו תרפ״ב שנה שניה.

לפטירת אדוננו מורנו
רב דוד צבי הופמן הכ״מ
ביום א׳, י״ט חשון שנת תרפ״ב

אותה שעה . . .

קרובים עומדים ממעל לו.

והוא על יצועו במנוחתו העדינה חי לו את רגעו האחרון.

אינו רואה ואינו שומע, אינו חושב ואינו זוכר שום דבר בעולם — אני בלתי אם מרגיש: הוא הולך מאתנו . . .

האדם הגדול והאהוב הזה סר מעמנו והולך.

והן לפני שעה אחת הוא עוד שלנו היה. אתנו שכן. בינינו נחשב. הן לפני שעה אחת עלינו דבר . . אז השתדל להזדקף קצת ויבקש שיקריבו לו את הספר אשר מתוכו חפץ להרצות לפנות־ערב את שעורו הרגיל לפני שומעי דבריו. וזה היה לפני זמן מועט בשעה שנאספו בבית־הכנסת הסמוך לבקש עליו רחמים במזמורי התהלים. אז ספרו זאת לי — וזה היה דברו האחרון. ללמוד על מנת ללמד — זה היה רצונו האחרון.

וזה היה רצונו בכל ימי חייו. לא למענו הוא אך למען האחרים. ולא למען אלה שעמדו על ידו, ששמעו מפיו תורה ודעת. כי למען הכל למען כל אדם. כשראיתיו עומד על הבימה ומקרא שעורו לפני תלמידיו, הרגשתי בדבריו תמיד שהם חיים הנושאים את עצמם, מגלות הנקראות מאליהן, הטיבות מנומרות של אמת וצדק